

nurt SVD

**PÓŁROCZNIK
MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY**

Oblicza islamu cz. I.



rocznik 49 zeszyt 2/grudzień 2015 tom 138

„NURT SVD” jest misjologiczno-religioznawczym czasopismem Polskiej Prowincji Księży Werbistów. Ukazuje się od 1967 roku – jako kwartalnik (do 2008 roku), następnie jako półrocznik. Pierwotną wersją periodyku jest publikacja papierowa; wersja internetowa dostępna jest na: www.nurtsvd.pl

WYDAWCA

Verbinum / Wydawnictwo Księży Werbistów
ul. Klasztorna 4 / 86-134 Górna Grupa – Dragacz
tel. 52 330 63 03 / e-mail: wydawnictwo@verbinum.pl / [http:// www.verbinum.pl](http://www.verbinum.pl)

RADA NAUKOWA

dr Fabrice Blée, prof., Uniwersytet św. Pawła, Ottawa (Kanada)
ks. dr hab. Józef Glinka SVD, prof., Uniwersytet Airlangga, Surabaya (Indonezja)
ks. prof. dr hab. Jan Górski, Uniwersytet Śląski, Katowice
ks. dr Janusz Kucicki SVD, prof., Uniwersytet Nanzan, Nagoja (Japonia)
ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot SVD, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań
ks. dr hab. Jacek J. Pawlik SVD, prof., Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn
ks. dr Marek Rostkowski OMI, prof., Uniwersytet Urbaniana (Watykan)
ks. dr hab. Jarosław Różański OMI, prof., Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa
ks. dr Paul B. Steffen SVD, prof., Uniwersytet Urbaniana (Watykan)
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego, Warszawa
ks. dr Jerzy Skrabania SVD, prof., Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin (Niemcy)
ks. dr hab. Józef Urban, prof., Uniwersytet Opolski, Opole

REDAKCJA

Adam Michalek (redaktor naczelny), Małgorzata Tytko (sekretarz redakcji), Marek Adamczyk, Damian Cichy, Jacek Gniadek, Stanisław Grodź, Antoni Jucewicz, Andrzej Miotk, Szczepan Szpyra, Tomasz Szyszka, Stanisław Wargacki, Adam Wąs

KOREKTA I OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Zbigniew Ambrożewicz, Anna Grabowska, Paweł Sokołowski

RECENZENCI TOMU

ks. dr Piotr Adamek SVD, Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin (Niemcy)
dr Rafael Chambouleyron, prof., Uniwersytet Federalny Pará, Belém-Pará (Brazylia)
ks. prof. dr hab. Jan Górski, Uniwersytet Śląski
br. dr Karl-Heinz Arenz SVD, prof., Uniwersytet Federalny Pará, Belém-Pará (Brazylia)
ks. dr hab. Leonard Górka SVD, prof., Katolicki Uniwersytet Lubelski
dr hab. Aldona M. Piwko, Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego
dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof., Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
s. dr hab. Teresa Paszkowska SNMPN, prof., Katolicki Uniwersytet Lubelski
ks. prof. dr hab. Dariusz Piwowarczyk SVD, Anthropos Institut, St. Augustyn (Niemcy)
ks. dr hab. Wojciech Kluj OMI, Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego

ADRES REDAKCJI

Kolonia 19 / 14-520 Pieniężno
tel. 55 242 92 28 / e-mail: ad.michalek@gmail.com / ISSN 1233-9717

PROJEKT OKŁADKI

Sławomir Błażewicz / sblazewicz@wp.pl

SKŁAD I Druk

Zakład Poligraficzny „Spręcograf” s.c., Spręcowo 17 A / 11-001 Dywity
tel. 89 512 00 92 / e-mail: druk@sprecograf.pl

Nakład: 300 egz.

SPIS TREŚCI / TABLE OF CONTENTS

OD REDAKCJI / EDITORIAL

6

ARTYKUŁY W JĘZYKU POLSKIM / ARTICLES IN POLISH

Eugeniusz Sakowicz

Od teologii lęku i uprzedzenia do teologii odwagi i dialogu.
Soborowa deklaracja *Nostra aetate* o islamie i muzułmanach.
*From the Theology of Fear and Prejudice to the Theology of Courage
and Dialogue. Islam and Muslims in the Declaration Nostra aetate*

10

Krystian Kałuża

Odkupieni w Jezusie Chrystusie? Soteriologia chrześcijańska
wobec wyzwań islamu
Redeemed in Jesus Christ? Christian soteriology in the face of Islam

29

Rafał Hryszko

Działalność Rajmunda Llulla w Afryce Północnej (XIII i XIV wiek).
Początki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego
*Work of Raimund Llull in North Africa (13th and 14th centuries).
Beginnings of Christian-Moslem dialogue*

56

Świetłana Czerwonnaja

Współczesny meczet i jego symbolika.
Kontekst problemowy i historiograficzny
Modern mosque and its symbolism. Historiographical context

86

Zbigniew Ambrożewicz

Muzułmański personalizm czy indywidualizm?
Próba antropologii Ibn'Arabiego
*Muslim personalism or individualism?
An attempt in anthropology of Ibn'Ārabi*

112

Rafał Berger

Szyici w Polsce na tle tatarskiej tradycji
polskich organizacji muzułmańskich
*Shiites in Poland against Tatar traditions
and Polish Muslim organizations*

134

Bara N'Diaye

Z dziejów islamu w Afryce Zachodniej
The history of Islam in West Africa

154

Sergiusz Anoszeko

Islam a Wiara Bahá'í. Próba analizy komparatystycznej
w kontekście fenomenologicznym

Islam and Bahá'í Faith. A trial of comparative analysis

In the phenomenological context

173

Jerzy Nikołajew

Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu. Zagadnienia wyznaniowe

Constitution of the Islamic Republic of Iran. Religious Issues

191

Kazimierz Pierzchała

Kościół i sekta w perspektywie współczesnej religijności

Church and sect in the contemporary religious landscape

213

ARTYKUŁY W JĘZYKACH OBCYCH / ARTICLES IN FOREIGN LANGUAGES

François Bousquet

Quelle peut bien être la place de l'islam dans le plan de Dieu?

What may be the place of Islam in God's plan?

227

Henri de La Hougue PSS

Regard sur les relations entre chrétiens et musulmans

50 ans après *Nostra aetate*

Prospects regarding Christian-Muslim relations 50 years after Nostra aetate

242

Eric Manhaeghe CICM

Une Église au service de l'autre est une Église en mission.

Présence chrétienne parmi les musulmans

Missionary Church in the service of the neighbour.

Christians among Muslims

256

Michel Younès

L'islam, une religion d'ascendance abrahamique?

Is Islam an Abrahamic Religion?

275

Thomas Mooren OFMCap

Unity in Diversity. The "Prophets" Muḥammad, Abraham and Jesus

and the Islamo-Christian Dialogue

294

Felix Körner SJ	
Interreligious Dialogue in Practice. Letter to a New Bishop	325
Karl-Heinz Arenz SVD	
L'islam au Brésil. Des cases d'esclaves au cœur des grands centres urbains <i>Islam in Brazil. Slave huts in the center of large cities</i>	338
Josée Ngalula	
L'islam en Afrique et ses enjeux pour le dialogue islamo-chrétien. Cas de la République Démocratique du Congo <i>Islam in Africa and the issue of Islamo-Christian dialogue in the Democratic Republic of Congo</i>	357
Joachim Nowak	
Die muslimische Welt in Deutschland <i>Islam in Germany</i>	376
Юрий Александрович Бабинов	
Исламский фактор в истории многонационального региона <i>Islamic factor in the history of a multinational region</i>	398
Eugène Lapointe OMI	
L'Occident face au djihadisme islamique. Comment répondre? <i>The West in the face of the Islamic jihadism. How to react?</i>	413
Pandimakil G. Peter AA	
Approaches to Islam: faith, religion and politics	429
RECENZJE / REVIEWS	449
SPRAWOZDANIA / REPORTS	461

Drodzy Czytelnicy

Islam jest drugą – pod względem liczby wyznawców – monoteistyczną religią świata. Uniwersalizm tej religii uwierzytelnia nie tylko systematyczny wzrost liczby wiernych, ale również zainteresowanie okazane muzułmanom poza przestrzenią religijną. Jakie są oblicza islamu? O czym myślimy, kiedy wypowiadamy słowo „muzułmanie”? Wreszcie, jakie jest miejsce potomków Abrahama i Hagar w spotkaniu religii, kultur i humanizmów? – Zagadnieniom tym poświęcony jest aktualny tom „Nurtu”: *Oblicza islamu – cz. I*. Ponieważ przedmiot tej teologiczno-religioznawczej refleksji jest wyjątkowo szeroki i wielopłaszczyznowy, następny numer naszego półrocznika również pochyli się nad wielowątkowym zjawiskiem islamu.

Poświęcone islamowi tomy „Nurtu” dedykujemy Jego Ekscelencji Księdzu Arcybiskupowi **Michaelowi Louisowi Fitzgeraldowi M.Afr.** – rzecznikowi dialogu chrześcijańsko-islamskiego. Hierarcha był nuncjuszem apostolskim w Arabskiej Republice Egiptu i delegatem Stolicy Apostolskiej przy Lidze Państw Arabskich (2006-2012). Pełnił również funkcję przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego (2002-2005). W książce *Dieu rêve d'unité* (Paryż 2005), M.L. Fitzgerald zadaje pytanie: „Czy można powiedzieć, że, ze względu na parantelę z tradycją judeo-chrześcijańską, islam zajmuje specjalne miejsce w bożym planie zbawienia?” (s. 125, tłum. własne). Pytanie to podejmują autorzy niniejszej publikacji – zwłaszcza F. Bousquet, H. de La Hougue oraz K. Kałuża. Natomiast posoborowe zmagania teologii religii celnie ujmuje E. Sakowicz: „Deklaracja *Nostra aetate* była podejściem do «progu nadziei». Pontyfikat Jana Pawła II przebiegający «w naszym czasie» oznaczał «przekroczenie progu nadziei» w duchu *Nostra aetate*, za którym papież podał rękę muzułmanom i okazał im serce”.

Prezentowany numer „Nurtu” otwiera również bogatą charakterystykę fenomenu „islam” w ujęciu nauk humanistycznych. Przywołując tezę: „Meczet lustrem islamu”, S. Czerwonnaja wykazuje, że w konstrukcji, kompozycji przestrzennej oraz dekoracji miejsca kultu muzułmańskiego, symbolicznie wyrażone są podstawowe elementy islamskiej wiary i muzułmańskiego światopoglądu. Równie odkrywcze okazują się artykuły ukazujące regionalną i kontynentalną specyfikę religii muzułmanów: w Brazylii (K.H. Arenz), w DR Konga (J. Ngalula), w Afryce Zachodniej (Bara N'Diaye), w Niemczech (J. Nowak) oraz na Półwyspie Krymskim (J.A. Babinow). *Oblicza islamu* kryją religijność powiązaną z wszelkimi przejawami kultur i cywilizacji.

Adam Michatek SVD

Dear Readers

Islam is the second – in terms of a number of followers – monotheistic religion in the world. Universalism of this religion validates not only the systematic increase in the number of believers, but also the interest shown Muslims outside the religious field. What are the faces of Islam? What do we think of when pronouncing the word “Muslims”? Finally, what is the place of the descendants of Abraham and Hagar in the encounter of religions, cultures and humanisms? – The present volume of “Nurt”: *Faces of Islam - part. I* is devoted to these issues. Since the subject matter of this theological and religiological reflection is extremely broad and multifaceted, our next our semi-annual edition will also lean on the multithreaded phenomenon of Islam.

Both volumes of “Nurt” on Islam are dedicated to His Excellency Archbishop **Michael Louis Fitzgerald M.Afr.** – spokesman for the Christian-Islamic dialogue. The hierarch was an apostolic nuncio in the Arab Republic of Egypt and the Holy See’s delegate to the League of Arab States (2006-2012). He also served as chairman of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (2002-2005). In the book *Dieu rêve d’unité* (Paris 2005), M.L. Fitzgerald asks: “Can you say that, because of the parentela with Judeo-Christian tradition, Islam occupies a special place in God’s plan of salvation?” (p. 125, free translation). This question has been raised by authors of this publication – especially F. Bousquet, H. de La Hougue and K. Kałuża. E. Sakowicz, on the other hand, accurately discerns the post-conciliar struggles of the theology of religion: “The Declaration of *Nostra aetate* was an approach to the «threshold of hope». The pontificate of John Paul II taking place «in our time» meant «crossing the threshold of hope» in the spirit of *Nostra aetate*, for which the pope shook hands with Muslims and showed them love”.

The present edition of “Nurt” also opens the rich characteristics of the phenomenon of “Islam” in terms of the humanities. Recalling the thesis: “Mosque as a mirror of Islam”, S. Czerwonnaja shows that in the design, in the spatial composition and in the decoration of a Muslim place of worship, there are symbolically expressed basic elements of the Islamic faith and the Muslim worldview. Equally revealing prove to be articles showing regional and continental specificity of the Muslims’ religion: in Brazil (K.H. Arenz), DR Congo (J. Ngalula), West Africa (Bara N’Diaye), Germany (J. Nowak) and on the Crimean Peninsula (J.A. Babinow). *Faces of Islam* encompass religiosity associated with all forms of cultures and civilizations.

Adam Michalek SVD



Michael Louis Fitzgerald urodził się 17 sierpnia 1937 roku w Walsall (Wielka Brytania). W 1950 roku wstąpił do małego seminarium Zgromadzenia Misjonarzy Afryki M.Afr. (znanego również jako „Ojcowie Biali”)¹ w Saint-Boswell (Szkocja), potem kontynuował formację w Bishop’s Waltham (Anglia). Nowicjat odbył w Holandii, zaś studia teologii (1957-1961) w Tunezji (Kartagina), gdzie poznał również język arabski. Świecenia kapłańskie otrzymał 3 lutego 1961 roku w Londynie z rąk kardynała Williama Godfrey’a. Wyraził chęć zaangażowania się wśród muzułmanów w Nigerii lub Tunezji, ale został wysłany na studia teologii dogmatycznej do Rzymu (Uniwersytet Gregoriański). W czasie studiów udzielał się duszpastersko wśród muzułmanów. W 1965 obronił pracę doktorską. Następnie odbył studia specjalistyczne z islamologii w Londynie. W 1968 rozpoczął wykłady na Papieskim Instytucie Studiów Arabskich i Islamistyki (PISAI) w Rzymie. W 1969 udał się do Ugandy – wykładał islam na Uniwersytecie Makerere w Kampali. W 1972 został mianowany dyrektorem PISAI. Funkcję tę piastował przez 6 lat. Promował teologiczno-duszpasterskie zbliżenie islamo-chrześcijańskie. Zainicjował publikację czasopism „Encounter – Documents for christian-muslim understanding” oraz „Islamochristiana”. Organizował sesje islamologiczne (*Journées romaines*) dla misjonarzy. W latach 1973-1978 był konsultantem Sekretariatu ds. Niechrześcijan. Współpracował ze Światową Radą Kościołów. W 1978 udał się do Sudanu. Pracował wśród prześladowanych chrześcijan. W 1980 został wybrany przełożonym generalnym „Ojców Białych”. Funkcję tę piastował do 1986 roku. Promował ideę spotkań chrześcijańsko-muzułmańskich w różnych krajach Afryki. Potem powrócił do PISAI. W latach 1987-2002 był sekretarzem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego (PRDM). W grudniu 1991 został mianowany biskupem tytularnym (*episcopus titularis*) diecezji Nepte (Tunezja). Sakry biskupiej udzielił mu 6 stycznia 1992 Jan Paweł II. 1 października 2002 został wyniesiony do godności arcybiskupa. W latach 2002-2005 pełnił funkcję przewodniczącego PRDM. Nadał tej dykasterii nowej dynamiki, m.in. nawiązał relacje z buddystami, hinduistami, sikhami. W latach 2006-2012 był nuncjuszem apostolskim w Egipcie i przedstawicielem Stolicy Apostolskiej przy Lidze Arabskiej².

¹ Zgromadzenie Misjonarzy Afryki (M.Afr.), znane również jako „Ojcowie Biali”, założył kardynał Charles Lavigerie (1825-1892) w Algierii w 1868 roku. Charyzmatem i priorytetem M.Afr. są relacje ze światem muzułmańskim oraz misje w Czarnej Afryce.

² Biografia na podstawie: Mgr M. Fitzgerald, *Dieu rêve d’unité. Les catholiques et les religions: les leçons du dialogue*. Entretiens avec A. Laurent, Paris 2005, s. 5-19.

Michael Louis Fitzgerald was born on 17 August 1937 in Walsall (Great Britain). In 1950 he entered a minor seminary of the Society of the Missionaries of Africa (M.Afr.), also known as “The White Fathers”¹, in Saint-Boswell (Scotland). He continued his formation in Bishop’s Waltham (England). After his novitiate in Holland, he moved to study theology (1957-1961) in Tunis (former Carthagine, Tunisia), where he also learnt Arabic. He was ordained priest by cardinal William Godfrey on 3 February 1961 in London. He wanted to work among Muslims in Nigeria or Tunisia, but instead was sent to specialise in the dogmatic theology at the Gregorian University in Rome. Nevertheless, he managed to do some pastoral work among Muslims there. After obtaining his PhD in 1965, Fr Fitzgerald further specialised in Islamic Studies in London. In 1968 he was engaged as a lecturer at the Pontifical Institute of Islamic and Arabic Studies (PISAI) in Rome. A year later he moved to Uganda, where he lectured on Islam at the Makerere University in Kampala. In 1972 Fr Fitzgerald was appointed Director of the PISAI. During his six years tenure, he promoted Muslim-Christian encounters on theological and pastoral fields, and initiated the publication of journals *Encounter*, *Documents for Christian-Muslim Understanding* and *Islamochristiana*. He also organised special sessions on Islam for missionaries (*Journées romaines*). From 1973 to 1978 he served as a consultant for the Secretariat for Non-Christians and cooperated with the World Council of Churches. In 1978 he moved to Sudan where he worked among the persecuted Christians. In 1980 he was elected superior general of “The White Fathers”. In this capacity, he continued to promote Christian-Muslim meetings in various African countries. After finishing his term of office in 1986, he returned to work with the PISAI. From 1987 to 2002 he was Secretary of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID). In December 1991 he was appointed titular bishop (*episcopus titularis*) of Nepte (Tunisia) and was consecrated by Pope John Paul II on 6 January 1992. On 1 October 2002 he was raised to the dignity of archbishop. From 2002 to 2005 he was the President of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue. He made this dicastery more dynamic by initiating relations with Buddhists, Hindus and Sikhs, among others. From 2006 to 2012 he was Apostolic Nuncio in Egypt and Delegate to the League of Arab States².

¹ Missionaries of Africa (M.Afr.), also known as “The White Fathers”, were founded by cardinal Charles Lavigerie (1825-1892) in Algiers (Algeria) in 1868. Their charism and first priority are relations with the Muslim world and missions in Black Africa.

² Biographical note based on: Mgr M. Fitzgerald, *Dieu rêve d’unité. Les catholiques et les religions: les leçons du dialogue*. Entretiens avec A. Laurent, Paris 2005, p. 5-19.

Od teologii lęku i uprzedzenia do teologii odwagi i dialogu. Soborowa deklaracja *Nostra aetate* o islamie i muzułmanach¹

Eugeniusz Sakowicz

eugeniusz.sakowicz@wp.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego



Profesor nauk teologicznych, encyklopedysta-leksykograf. Kierownik Katedry Pedagogiki Kultury i Edukacji Międzykulturowej na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie, były wieloletni kierownik Sekcji Religiologii oraz Katedry Teologii Religii na Wydziale Teologicznym UKSW, konsultant Rady ds. Dialogu Religijnego przy KEP, członek Komitetu ds. Dia-

logu z Religiami Niechrześcijańskimi tejże Rady. Autor ponad 300 publikacji oraz ponad 1600 haseł encyklopedycznych, kilkunastu książek, m.in.: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*; *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*; *Czy islam jest religią terrorystów?*; *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*; *Rozmowy o islamie i dialogu*, redaktor pozycji *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*.

¹ Tekst niniejszego artykułu jest przepracowaną wersją referatu (o takim samym tytule), wygłoszonego 7 XI 2005 roku na sympozjum „Kościół w dialogu międzyreligijnym” w Olsztynie. Sympozjum to zorganizowane zostało przez Katedrę Teologii Praktycznej i Ekumenizmu Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz Centrum Dialogu Kultur i Religii, mającego wówczas siedzibę w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie. Referat nie ukazał się drukiem. Niektóre fragmenty obecnego artykułu były już wcześniej opublikowane [w:] E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000. Tekst „wyściowego” referatu został zaopatrzony w przypisy.

1. Słowo wstępne – różne teologie

W naszym czasie (w języku łacińskim – *nostra aetate*) określone pojęcia mogą być definiowane na różny sposób. Istnieje szereg metodologicznych podejść do danego zagadnienia „streszczonego” w nazwie. Z jednej strony fakt ten wskazuje na pluralizm myśli oraz interpretacji, z drugiej zaś może być powodem poważnych semantycznych nieporozumień. Dotyczy to również słowa „teologia”, które ma bogatą historię. Prezentują ją podręczniki teologii, w tym różne introdukcje bądź propedeutyki teologii. Uczni poszczególnych dziedzin „poruszają się” w świecie dziesiątek, a może nawet i setek definicji podstawowych, terminów kluczowych. W okresie posoborowym na polskim gruncie refleksji religijnej upowszechniona została definicja określająca teologię jako naukę „o człowieku i Bogu w Chrystusie”².

Słowo „teologia” funkcjonuje na dwu biegunach. Jest nazwą dziedziny naukowej, która ma swój przedmiot, cel i metodę. Dziedzina ta dzieli się na szereg subdyscyplin, również uporządkowanych metodologicznie. Nazwa „teologia” nie zawsze wskazuje na subdyscypliny tradycyjnej, „dostojnej nauki” mówiącej o Bogu i wierze w Niego, lecz na sposoby uprawiania tejże nauki, na jej określone nurty, prądy myślowe, akcenty, a nawet ideologie manipulujące wiarą religijną³. Niektóre nurty teologii zdobyły wyjątkową popularność. Stały się nawet medialne. Przykładem mogą być następujące teologie: feministyczna⁴, liberalna⁵, „śmierci Boga”⁶, wyzwolenia⁷. Od lat mówi się też o tzw. teologii politycznej. Z kolei Jan Paweł II głosił oryginalną naukę, którą określił jako „teologia ciała”⁸.

Wskazując na tytuł niniejszej refleksji: *Od teologii lęku i uprzedzenia do teologii odwagi i dialogu*, stwierdzić należy wyraźnie: nie ma takich

² Zob. tytuł dzieła W. Granata powstałego w czasie soborowego „przełomu” – tenże, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1-2, Lublin 1972-1974.

³ Zob. M. Wojciechowski, *Teologia*, [w:] B. Kaczorowski i in. (red.), *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1996, s. 357-359; zob. Cz.S. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998.

⁴ *Teologia feministyczna*, [w:] B. Kaczorowski i in. (red.), *Nowa encyklopedia...*, dz. cyt., t. 6, s. 359.

⁵ *Teologia liberalna*, [w:] tamże, s. 359.

⁶ M. Rusecki, *Teologia śmierci Boga*, [w:] tamże, s. 359.

⁷ R. Jaszcuk, *Teologia wyzwolenia*, [w:] C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 799-803; J. Brzozowski, *Teologia wyzwolenia*, [w:] *Nowa encyklopedia...*, dz. cyt., t. 6, s. 359-360.

⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Lublin 1981.

dziedzin teologii jak teologia lęku, teologia uprzedzenia, teologia odwagi. W ramach teologii religii (sytuującej się na styku teologii w sensie ścisłym i religioznawstwa oraz oceniającej inne religie i ich wartość zbawczą w świetle własnego objawienia)⁹ „funkcjonuje” teologia dialogu. W dziejach chrześcijaństwa obecne były teologie antydialogu, np. dawno przebrzmiała teologia pogardy „uderzająca” w Żydów lub też „teologia” demonizująca islam. Żywe były kiedyś w chrześcijaństwie, właściwie aż do czasu *Nostra aetate*, postawy lęku, uprzedzenia, a w skrajnych przypadkach nieokiełznanej nienawiści wobec „innych”, którzy nie dzielili tego samego kosmicznego porządku. Ci, którzy nadal pielęgnują uczucia nieprzyjaźni, „pozostali” w minionych epokach. Żyjąc obecnie, nie żyją „w naszym czasie”.

Określenie „teologia lęku i uprzedzenia” ma charakter deskryptywny. Opisuje ono postawy tych, którzy szukają religijnej, teologicznej legitymacji swojego zachowania. „Boję się muzułmanów, bo tak mi każe moja religia, bo jestem członkiem religii szczycącej się absolutnym charakterem!”¹⁰. Stwierdzenie to jest wewnętrznie sprzeczne. Co więcej, jest szczególnie niebezpieczne, bowiem przenosi wypowiedzianego takie słowa w świat wyobraźni i fikcji.

Ewangeliczne i paschalne orędzie: „Nie lękajcie się!”; „Nie bójcie się!”, wypowiedziane siedem wieków przed Mahometem przez Jezusa Chrystusa na Ziemi Izraela, ziemi Jego „śladów”, dotyczy postawy wiernych Syna Bożego wobec swoich starszych i młodszych braci w wierze. Jezus przyszedł na świat, ażeby wyzwolić człowieka, jego religię¹¹ i kultury z wszelkich irracjonalnych lęków. Któż zabroni sparafrazować słowa Jezusa Zmartwychwstałego (Tego samego wczoraj, dziś i na wieki) do wyznawców innych religii? – „Nie bójcie się, chrześcijanie, muzułmanów (i Żydów)!”. Podobnie słuszne jest wezwanie: „Nie bójcie się, muzułmanie (i Żydzi), chrześcijan!”.

⁹ T. Dajczer, *Teologia religii*, [w:] M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 45-65; I.S. Ledwoń, *Teologia religii*, [w:] M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1235-1247; J.J. Pawlik, *Teologia religii*, [w:] C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki...*, dz. cyt., s. 797-799. Zob. nadto G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź-Kraków 2007.

¹⁰ Zob. R. Łukaszyk, *Absolutny charakter chrześcijaństwa*, [w:] F. Gryglewicz i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 37-39.

¹¹ Zob. *Religie świata o Jezusie. Dossier Jezusa Chrystusa. Dokument Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1998. Zob. też H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1985.

2. Drogi chrześcijan wśród muzułmanów

Drogi chrześcijan od blisko półtora tysiąca lat spotykają się, a nawet zbiegają bądź nakładają się – w Ziemi Świętej, i nie tylko – na drogi muzułmanów¹².

Chrześcijanin powinien znać realia swojej drogi przebiegającej wśród muzułmanów, krzyżującej się z „traktami” swoich braci i siostr w jedynym Bogu. Powinien pamiętać o męczennikach za wiarę w Chrystusa, również tych współczesnych, dzisiejszych, którzy patronują trudnej rzeczywistości dialogu. Winien jest modlitwy do Boga Wszechmogącego za rzesze nieznanych z imienia męczenników, częstokroć ubogich ludzi, których śmierć „zapamiętał” tylko Bóg. „Świat” zignorował ich misterium śmierci jako wydarzenie niemające znaczenia w wymiarze globalnym. Obowiązkiem chrześcijanina jest poznanie sytuacji religii Jezusa Chrystusa w Palestynie, Izraelu, Arabii Saudyjskiej, Kuwejcie, Iraku, Indonezji i wielu innych państwach kultury islamu¹³.

Krzysztof Kościelniak na początku XXI wieku stwierdził, iż „obecnie sytuacja chrześcijan w wielu krajach muzułmańskich jest nie mniej tragiczna niż w ubiegłych wiekach”¹⁴. Szereg państw niesprawiedliwie traktuje chrześcijańskich obywateli. Wolność religijna jest w nich podważana, a prowadzenie ewangelizacji wśród muzułmanów bezwzględnie zabronione. W niektórych państwach nie funkcjonuje żaden kościół. Prześladowania chrześcijan za wiarę są na porządku dziennym¹⁵.

Drogi chrześcijan wśród muzułmanów naznaczone są cierpieniem. Fakt ten nie może jednak odbierać chrześcijanom wiary w sens spotykania się z muzułmanami. Dialog życia jest tą rzeczywistością, od której nie można uciekać. Zobowiązuje on chrześcijan do cierpliwego znoszenia trudnych doświadczeń i ofiarowania ich w intencji porozumienia ze swoimi braćmi i siostrami – muzułmanami¹⁶.

¹² Zob. J. Nosowski, E. Sakowicz, *Islam. II. Dzieje – 1. Ekspansja*, [w:] S. Wielgus i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 504-507 (bibliografia); R. Markowski, E. Sakowicz, *Islam. III. W kulturze Zachodu*, [w:] tamże, kol. 509-513 (bibliografia).

¹³ E. Sakowicz, *Chrześcijananie w krajach islamu*, „Przegląd Powszechny”, nr 6, 2010, s. 32-46.

¹⁴ K. Kościelniak, *Islam a przemoc i nietolerancja*, [w:] E. Sakowicz, *Czy islam jest religią terrorystów?*, Kraków 2002, s. 185.

¹⁵ Tamże, s. 185-190.

¹⁶ Na temat dialogu życia zob. E. Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem...*, dz. cyt., s. 226-230.

3. Jerozolima – Miasto Pokoju, czyli przestrzeń odwagi, spotkania, dialogu

Wierzący w Chrystusa powinien usłyszeć w swoim sercu słowa współbraci w wierze, żyjących w Ziemi Świętej, które zdają się być słowami Ducha Świętego: „Nie bójcie się Jerozolimy!”, „Nie bądźcie uprzedzeni do Miasta Pokoju, najpiękniejszego w świecie miasta, bo w nim żył, nauczał, umierał i zmartwychwstał Jezus, miasta, które jest dziedzictwem i duchową własnością całej ludzkości!”. Chrześcijanie i muzułmanie oraz Żydzi – „rodzeństwo” w tym samym Bogu – są „dziećmi Jerozolimy”, jej mieszkańcami i obywatelami. Wszyscy ludzie „urodzili się” w Jerozolimie i wszyscy bez wyjątku zdążają do niebieskiego Jeruzalem¹⁷.

Jerozolima „woła” o odwagę we wzajemnych spotkaniach. Przez wzgląd na Grób Dawida i Wieczernik, Mur Płaczu oraz meczety Al-Aksa i Kopuły Skały, przez wzgląd na Bazylikę Grobu Pańskiego i Świętego Krzyża wierni jednego Boga mają wyzwalać się z lęków, a także uprzedzeń. Miejsca te nie mogą służyć strachowi. Generować mają odwagę, która jest siłą twórczą, zdolną wyzwolić ze zła i grzechu. Im wyższe „mury” powstają wokół Jerozolimy, tym wyraźniej brzmią słowa zapisane w Ewangelii o Jezusie Chrystusie, który zburzył na zawsze wszelkie „ściany” wzniesione przez człowieka oraz zerwał wszystkie „kurtyny” i „zasłony” zawieszone pomiędzy ludźmi.

Wiedza chrześcijan o sytuacji ich Kościoła w Jerozolimie i w Izraelu, a także w państwach islamu nie może generować strachu, który łatwo przeradza się w agresję oraz nienawiść, niemające nic wspólnego z religią¹⁸.

4. Pamięć chrześcijan i muzułmanów oraz jej oczyszczanie

Dzisiejsi chrześcijanie są spadkobiercami pamięci swoich przodków. Pamięć Żydów przez 2000 lat była – i wciąż pozostaje – przestrzenią ich suwerenności. Ona stanowiła ich „państwo”. Żyjąc w rozproszeniu jako „wieczni tułacze” aż do przywrócenia w 1948 roku – po XX wiekach „nieistnienia” – państwa Izrael, Żydzi zawsze byli „u siebie” dzięki pamięci o Torze i przymierzach zawiązywanych z nimi przez Jahwe. Pamięć muzułmanów jest natomiast „koraniczna”,

¹⁷ S. Kobieltus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Warszawa 1989.

¹⁸ O Kościele katolickim w państwach islamu (zob. hasła poświęcone danemu państwu) mówi m.in. *Encyklopedia katolicka*, t. 1-20, Lublin 1973-2014.

„wyćwiczona” nauką na pamięć sur świętego Koranu. Muzułmanie (podobnie jak ich bracia Semici – Żydzi) pielęgnują plemienną pamięć nie tylko o tym, co piękne i twórcze. Przez dziesiątki, a nawet setki lat żyli w świecie krzywd wyrządzonych im przed dziesiątkami czy setkami lat. Przeszłość u jednych i drugich nakłada się na teraźniejszość.

Lęk i uprzedzenia, trwoga oraz przerażenie rodzą się od czasu do czasu wśród mieszkańców kultury Zachodu, zarówno Starego Kontynentu, jak i Nowego Świata – Ameryki. Kościół prosi dziś swoich wiernych o „oczyszczenie pamięci”. Wpierw trzeba jednak pamięć tę obudzić właśnie po to, by wyzwolić ją ku dobru. Wydaje się, że częstokroć po stronie chrześcijańskiej pozostały negatywne uczucia do „drugiego” bez pamięci o tym, co uczucia te wywołało.

Przypomnieć dziś należy zwyczajski pochód islamu przez Afrykę Północną w pierwszych dziesięcioleciach istnienia „trzeciego monoteizmu” (oprócz judaizmu i chrześcijaństwa). Z powierzchni ziemi (czy raczej z powierzchni piasku) zostały wówczas „zmiecione” katedry i biskupie rezydencje. Dziś jedynie historycy wczesnego średniowiecza, „topografowie” Kościoła, potrafią zaznaczyć na mapie punkty, oazy kwitnącego chrześcijaństwa, które stały się oazami islamu. Wiele stolic biskupich Afryki Północnej trudno nawet nanieść na mapę. Można je natomiast odnaleźć w zabytkach piśmiennictwa. Biskupi Kościołów partykularnych (którzy zawsze przyporządkowani są istniejącej bądź nieistniejącej katedrze) noszą również tytuły katedr „rozebranych” przez Arabów. Fakty te należy przywołać w zbiorowej chrześcijańskiej pamięci nie po to, by spotęgować lęk i uprzedzenia, ale by przed dialogiem z muzułmanami zastanowić się nad samym sobą, nad dziejami chrześcijaństwa i chrystianizmu.

Warto przywołać w pamięci upadek Konstantynopola w 1453 roku. Wydarzenie to stanowiło prawdziwy szok dla świata Wschodu i Zachodu – „ekumeniczną traumę” ogarniającą ekumenę, czyli cały ówczesny świat¹⁹. W powszechnym odczuciu łacinników i Bizantyjczyków, którzy żyli w XV wieku, bardziej realnym był koniec świata i Sąd Ostateczny niż upadek Konstantynopola. Lęk ten przeniknął „strukturę” Europy. Dziś o upadku Konstantynopola niewielu pamięta, lęk natomiast żyje i „żywi się” nowymi faktami.

Kolejnym wzmocnieniem lęku i uprzedzeń była dla ówczesnej chrześcijańskiej Europy tzw. odsiecz wiedeńska. Polska udowodniła „przestraszonej” Europie, iż nie tylko stanowi „przedmurze chrześcijaństwa”, ale jego obronną twierdzę. Według jednych historiogra-

¹⁹ S. Skrzyniarz, *Konstantynopol*, [w:] A. Szostek i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 709-714 (bibliografia).

fów wiedeńskie zwycięstwo króla Jan III Sobieskiego w dniu 12 IX 1683 roku było ocaleniem chrześcijaństwa przed nawałą turecką, według innych – obroną dóbr materialnych, królewskich skarbców przed grabieżą. Imperium Osmańskiemu zapewne bardziej chodziło o splądrowanie Europy, zdobycie kontrybucji wojennych, zagarnięcie ziem niż proklamowanie islamu.

Przez blisko półtora tysiąca lat koegzystencji chrześcijan i muzułmanów kalendarium wojen, walk, zmagających, odsiecz, ataków i obron jest bardzo bogate, a faktografia dramatyczna.

5. Reinterpretacja fundamentalizmu

W XX wieku wewnątrz islamu pojawiło się i ukształtowało zjawisko fundamentalizmu²⁰. Fundamentalizm muzułmański oraz islam nie są wyrazami bliskoznacznymi, ani tym bardziej nie oznaczają tego samego fenomenu religijnego. Zastrzeżenie to jest ważne, ponieważ w społeczeństwach Zachodu, które podatne są na manipulację dokonywaną przez środki społecznego przekazu, nadto charakteryzują się niską kulturą religijną, a także niewiedzą z zakresu nauk o religii, fundamentalizm muzułmański najczęściej utożsamiany jest z islamem jako całością. Takie podejście skutkuje popełnianiem logicznego błędu *pars pro toto*, czyli wzięciem części za całość. Błędny jest zatem postrzeganie islamu przez pryzmat ugrupowań fundamentalistycznych, tym bardziej skrajnych organizacji terrorystycznych. Jako niesprawiedliwy jawi się też sąd, według którego każdy muzułmanin jest fundamentalistą lub terrorystą.

Fundamentalizm muzułmański²¹ – według Janusza Daneckiego – „ma negatywny odcień” i „służy jako propagandowe straszenie społeczeństw zachodnich niebezpiecznym islamem”²². „W rzeczywistości – twierdzi ten autor – fundamentalizm muzułmański jest wyrazem buntu społeczeństw muzułmańskich przeciw wartościom etycznym i kulturowym Zachodu, uzurpującym prawo do uniwersalności”²³.

²⁰ E. Sakowicz, *Fundamentalizm muzułmański*, [w:] O. Błaszczak i in. (red.), *Encyklopedia „białych plam”*, t. 19, suplement, Radom 2005, s. 99-102. Zob. też M. Szulakiewicz, Z. Karpus (red.), *Fundamentalizm i kultury*, Toruń 2005, zwłaszcza część III pt. *Fundamentalizm i religie*, s. 243-314. Zob. też B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997; E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, tłum. K. Stopa, Kraków 2002.

²¹ Zob. punkt *Muzułmański fundamentalizm*, [w:] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 2, Warszawa 1997, s. 119-149.

²² J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 75.

²³ Tamże.

Fundamentaliści mówią stanowcze „Nie!” nie tylko dla koncepcji demokracji propagowanej przez Zachód, ale też negatywnie odnoszą się do innych działań narzuconych wyznawcom islamu „z zewnątrz”. Fundamentalizm, jak uważa J. Danecki, jest późną reakcją islamu na okres kolonialny oraz politykę kolonizatorów, którzy panowali nad muzułmanami w XIX i XX wieku, aż do upadku systemu kolonialnego po II wojnie światowej. Fundamentalizm przeciwstawiał się również tzw. socjalizmowi muzułmańskiemu, narzuconemu islamowi przez sowieckich terrorystów. Muzułmańskie ugrupowania fundamentalistyczne są także przyczyną wewnętrznych napięć w samym islamie.

Fundamentalizm muzułmański stanowi dziś wielkie wyzwanie zarówno dla samego islamu, jego sunnickiego i szyickiego nurtu, jak i dla świata Zachodu – jego kultury oraz polityki, również dla chrześcijaństwa. Ażeby dialog z islamem nie był chybionym działaniem, konieczna jest reinterpretacja fundamentalizmu muzułmańskiego, a także porównanie go z fundamentalizmami innych religii.

6. Przełom tysiącleci – czas apokaliptycznej trwogi

W imię realizmu należy pamiętać o wydarzeniach dziejących się na naszych oczach i z naszym udziałem. Jednym z nich jest atak terrorystyczny w dniu 11 IX 2001 roku na World Trade Center w Nowym Jorku (należy dokładnie przebadać jego polityczne, ekonomiczne, a przede wszystkim kulturowe i cywilizacyjne skutki). Z perspektyw czasu konieczna jest analiza zarówno wojen w byłej Jugosławii, Afganistanie, Iraku, jak i intifada w Ziemi Świętej, nadto „arabska wiosna”²⁴.

Mistrzynią w sianiu grozy była Oriana Fallaci. Ta „posłanka” lęku, trwogi i uprzedzenia chciała sparaliżować Europejczyków oraz Amerykanów, strasząc ich islamem niczym ucieleśnionym diabłem, a muzułmanami niczym zastępami sił piekielnych. W swoich dziełach proklamowała istnienie wirtualnej Eurabii, będącej przestrzenią zagrożenia dla każdego Europejczyka. Przed wojną, która rozpoczęła się w 2003 roku w Iraku, to jej głos, usprawiedliwiający przyszłe zmagania wojenne na Ziemi Abrahama, był szczególnie promowany w licznych mediach. Dziś należy odważnie zapytać polityków i dziennikarzy: dlaczego głos Jana Pawła II, apostoła dialogu, był wówczas wyciszany, tłumiony? Ojciec Święty zdecydowanie przeciwstawiał się wojnie w Iraku, podobnie był przeciwny każdej militarnej konfrontacji z jakimkolwiek państwem islamu. Dlaczego „inżynierowie” opinii

²⁴ *Arabska wiosna*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Arabska_wiosna [dostęp: 20.05.2015].

publicznej, politycy, kreatorzy porządku w świecie, nie chcieli słuchać głosu Największego Autorytetu świata? Dlaczego nie chcieli tego głosu podawać do wiadomości?

Jan Paweł II nie był naiwnym pacyfistą, mieszącym się w wewnętrzne sprawy Ameryki, Unii Europejskiej i Izraela czy państw arabskich lub muzułmańskich. Był realistą, człowiekiem pamięci historycznej. Wiedział, iż owoce każdej wojny są gorzkie i cierpkie, a ich smak „odczuwać” będzie niejedno powojenne pokolenie. Dążył, by wszyscy ludzie dobrej woli nieustannie przechodzili od lęku i uprzedzenia do odwagi, a następnie dialogu.

7. *Nostra aetate* – drogowskazem dla chrześcijan

Co powyższa refleksja ma wspólnego z ogłoszoną 28 X 1965 roku deklaracją o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*? Powyższy dokument Soboru Watykańskiego II powstał w okresie eskalacji nienawiści między „dziećmi jednego Boga” – Arabami i Żydami, rodzeństwem w Abrahamie. Deklaracja sformułowana została prawie 20 lat po zakończeniu II wojny światowej, która stanowiła niemal kosmiczną katastrofę antropologiczną. Doświadczenie wojny było wielkim imperatywem, by ludobójstwo kulturowe nigdy w dziejach ludzkości nie miało już miejsca. Niemiecki narodowy socjalizm odbierał ludziom imiona. W obozach koncentracyjnych unicestwiał swych wrogów tylko i wyłącznie z powodu nienawiści rasowej oraz pogardy wobec religii. Kontekst powstania deklaracji, jej historia i przesłanie stanowią wielki „znak” – wyzwanie dla dzisiejszego świata.

Dzięki świadomości i mądrości Ojców Soboru lęk i uprzedzenie zaczął ustępować miejsca odwadze, a także dialogowi. Teologia dialogu w naszym czasie (*nostra aetate*!) znalazła (prawie) pełne zrozumienie w Kościele powszechnym, szczególnie w sercach papieża i biskupów będących z nim w jedności, a także teologów, uprawiających „świętą naukę” w jedności z magisterium Kościoła.

Nostra aetate stanowi wielki imperatyw: nie bójcie się nazywać muzułmanów braćmi i siostrami w Adamie i Ewie, w Abrahamie, w Mojżeszu, w Jezusie, w Jahwe, w Allahu, w Bogu! Wszyscy ludzie są dziećmi jednego Boga – Ojca odwagi, Nauczyciela i Mistrza dialogu. Nie bójcie się islamu, bo lęk jest drogą donikąd, bo nie jest on siłą twórczą! Siłą twórczą jest miłość, będąca w istocie bezinteresowną afirmacją drugiego człowieka.

8. Kościół spogląda z szacunkiem na muzułmanów

W numerze 3. deklaracji *Nostra aetate* czytamy:

„Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje. Jezusa wprowadzie nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka, a Jego dziewiczą Matkę Maryję darzą szacunkiem i niekiedy pobożnie Ją wzywają. Oczekują nadto dnia sądu, kiedy Bóg odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom. Dlatego też cenią życie moralne i czczą Boga szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post.

Nawet jeżeli w ciągu wieków powstawały między chrześcijanami a muzułmanami liczne spory i uczucia wrogości, święty Sobór zachęca wszystkich, aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali”²⁵.

9. Prekursorzy i promotorzy teologii odwagi i dialogu

Prekursorów deklaracji *Nostra aetate*, głoszących teologię odwagi i dialogu między obydwooma monoteistycznymi tradycjami religijnymi, spotkać można w czasie oddalonym od „naszego czasu” o blisko tysiąc lat. Imiona dwóch spośród nich – chrześcijanina i muzułma-

²⁵ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie, Poznań 2002, nr 3. Zob. B. Dembowski, L. Fic, Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [w:] tamże, s. 327-332. Zob. też wcześniejszą „introdukcję” do tego dokumentu: S. Nagy, Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, Poznań 1986, s. 327-333. Na temat deklaracji *Nostra aetate* zob. E. Sakowicz, Dialog Kościoła z islamem..., dz. cyt., s. 61-66. Zob. nadto S.J. Żurek (red.), Pokój dla świata. Znaczenie dialogu międzyreligijnego (w kontekście „Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II”) dla społeczności polskiej i ukraińskiej oraz Kościoła w Europie Środkowowschodniej (1965-2005), Lublin 2006.

nina (z wcale niemałej listy chcących spotykać się, by ze sobą rozmawiać) – odnotowuje w przypisie deklaracja *Nostra aetate*²⁶.

W dziejach wzajemnych relacji chrześcijaństwa oraz islamu godna uwagi jest wymiana korespondencji między sułtanem Al-Nasirem z Bejaya (Ibn Alennas Al-Nasir) w dzisiejszej Algierii a papieżem Grzegorzem VII (zm. 1085 rok)²⁷. Fakt ten wskazuje zarówno na filozoficzno-teologiczną przestrzeń wzajemnych kontaktów, jak i na płaszczyznę polityczną. W 1076 roku Al-Nasir skierował do papieża list domagając się, by wyświęcił on biskupa w celu sprawowania pieczy nad chrześcijanami pozostającymi pod jego władzą. Prośbie tej towarzyszył „gest” sułtana, wyrażający się w uwolnieniu chrześcijańskich niewolników. Sułtan przekazał nadto papieżowi dary.

W odpowiedzi Grzegorz VII skierował do Al-Nasira list apostołski *Gaudeamus in Domino*. Podkreślił w nim, iż decyzję sułtana zainspirował sam Bóg, Stwórca wszystkich rzeczy. Papież zaznaczył, że wszechmogący Bóg pragnie, by nikt z ludzi nie został zatracony, lecz aby wszyscy zostali zbawieni. To przekonanie usposabia ludzi do miłości Boga i bliźnich. Nie należy czynić drugim tego – pisał dalej papież – czego nie chcemy, by inni nam czynili. Chrześcijanie oraz muzułmanie winni okazywać sobie miłosierdzie, a także wyświadczać dobro ze względu na fakt wiary (wyrażanej wprawdzie na różny sposób) w jedyne Boga. Zachęcał, by chrześcijanie i muzułmanie darzyli siebie wzajemną miłością ze względu na cześć oddawaną jednemu Bogu. Jedni i drudzy, jak zaznaczył Najwyższy Pasterz Kościoła, każdego dnia wychwalają Boga, Stwórcę i Władcę świata. Grzegorz VII nazwał sułtana swoim bratem w Abrahamie.

Z uwagi na wyjątkową rangę listu papieża Grzegorza VII do Al-Nasira przytoczymy jego znaczne fragmenty:

„Grzegorz biskup, sługa sług Bożych, do Anzira, króla prowincji Sitifense w Mauretanii, w Afryce, pozdrowienie i apostołskie błogosławieństwo. Twoja szlachetność przysłała nam w tym roku list z żądaniem, abyśmy mianowali biskupa według konstytucji chrześcijańskiej, Servando. Uczyniliśmy to chętnie, ponieważ twe żądanie wydało się nam sprawiedliwe i bardzo dobre. Przysłałeś nam dary, a ponadto przez respekt dla błogosławionego Piotra, księcia apostołów, a także przez miłość dla nas obdarzyłeś wolnością kilku chrześcijan, którzy pozostawali w niewoli u was, w do-

²⁶ Zob. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986, s. 335, przypis 5.

²⁷ J. Swastek, *Grzegorz VII*, [w:] J. Walkusz i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 336-337.

datku z obietnicą uwolnienia jeszcze innych. Dobrocią taką natchnął twe serce Stwórcą wszystkiego, Bóg, bez którego nie możemy uczynić, ani nawet pomyśleć niczego dobrego; On, który oświeca wszystkich na tym świecie, oświecił twój umysł co do tej decyzji. Istotnie, Bóg wszechmogący, który chce, by się zbawili wszyscy ludzie i aby nikt nie zginął, niczego więcej nie pochwała jak człowieka, który, po miłości Boga, miłuje człowieka i nie czyni innym tego, czego nie chce, aby jemu uczyniono. Do takiego miłosierdzia jednak my i wy jesteśmy nawzajem zobowiązani, bardziej jeszcze niż w stosunku do innych ludów, bo, choć w sposób odmienny, wierzymy i wyznajemy Boga Jedyne i co dzień Go chwalimy i czcimy jako Stwórcę wieków i władcę świata. Jak powiada Apostoł, On jest naszym pokojem, bo On z dwóch rzeczy uczynił jedność. (...) Doprawdy Bóg wie, że cię szczerze kochamy w imię Boże, pragniemy dla ciebie zbawienia i chwały w życiu obecnym i przyszłym. I sercem oraz ustami prosimy tegoż Boga, ażeby po długich latach poszukiwań zaprowadził cię na łono szczęśliwości najświętszego patriarchy Abrahama”²⁸.

**10. Muzułmanie to bracia i siostry chrześcijan,
którzy wierzą w tego samego Boga – świadectwo
Jana Pawła II w duchu *Nostra aetate***

Deklaracja *Nostra aetate* nauczyla chrześcijan – wyzwolonych z lęku – postrzegania w muzułmanach braci i sióstr. Najwyższy Pasterz Kościoła katolickiego Jan Paweł II był nieustrudzonym, nieulęknionym apostołem dialogu, przypominającym „dzieciom Jerozolimy” (Żydom, chrześcijanom, muzułmanom) ich niepodważalne i nierozterwalne braterstwo. W przemówieniach papieża, wygłaszanych do muzułmanów, w homiliach do chrześcijan żyjących „w morzu islamu”, nieustannie obecne było sformułowanie zapisane w numerze 3. deklaracji *Nostra aetate*. Obecne w soborowej deklaracji słowa życzliwości wobec islamu stanowiły oś papieskiej refleksji. Wyznaczały punkt centralny dla innych pełnych szacunku i miłości słów o islamie oraz muzułmanach.

Kluczowym tekstem odnoszącym się do dialogu z islamem było przemówienie Jana Pawła II wygłoszone do młodych muzułma-

²⁸ Zob. T. Dajczer, *Mistyka al-Halladza w perspektywie dialogu Kościoła z islamem*, [w:] W. Kowalak (red.), *Duchowość misyjna: materiały sympozjum misjologicznego 1977-1978*, Warszawa 1982, s. 240 n.; tekst tego dokumentu podał też J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 135, przypis 4.

nów w Casablance w dniu 19 VIII 1985 roku. W czasie tego spotkania Jan Paweł II wyznał: „Wierzimy w tego samego Boga, Boga Jedyneho, Boga żyjącego, Boga, który stwarza świat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”²⁹.

Fragment deklaracji *Nostra aetate* o „Bogu żywym” przywołał Jan Paweł II przemawiając do społeczności katolików Ankary w Turcji w dniu 29 XI 1979 roku. Część tego przemówienia poświęcił argumentacji za szacunkiem Kościoła względem muzułmanów. „Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan [powinno być muzułmanów – E.S.], oddających [„wraz z nami” – czytamy w innym tekście soboru, konstytucji *Lumen gentium*, numer 16 – E.S.] cześć jedyne-mu Bogu, żywemu i samoistnemu (...)”³⁰. Fragment wystąpienia dotyczący szacunku wobec muzułmanów Jan Paweł II zakończył słowami: „I z myślą więc zwróconą do waszych współobywateli, lecz także do szerokiego świata muzułmańskiego ponownie dzisiaj wyrażam szacunek Kościoła katolickiego dla ich wartości religijnych”³¹. Islam wierzy w tego samego „żywego Boga”, w którego wierzą katolicy. Ta prawda przesądza o imperatywie darzenia muzułmanów szacunkiem oraz traktowania ich jako braci i siostry chrześcijan. Ona uczy odwagi.

Jan Paweł II, przemawiając do przywódców muzułmańskich Kenii (Nairobi, 7 V 1980 roku), wskazał na więzi chrześcijaństwa z islamem. Powiedział wówczas, parafrazując stwierdzenie deklaracji *Nostra aetate*:

„Kościół katolicki zdaje sobie sprawę z tego, że kult oddawany jedyne-mu, żywemu, istniejącemu, miłosiernemu i wszech-mogącemu Stwórcy nieba i ziemi jest wspólny dla niego i dla islamu. Jest to wielka więź łącząca wszystkich chrześcijan i muzułmanów”³².

Przymiot świętości Boga stał się przedmiotem wystąpienia Jana Pawła II w czasie sympozjum chrześcijańsko-muzułmańskiego, które miało miejsce 9 V 1985 roku w Rzymie. Temat sympozjum brzmiał: *Świętość w chrześcijaństwie i islamie*. Papież po raz kolejny powtórzył słowa wypowiedziane wcześniej w trakcie różnych spotkań z muzułma-

²⁹ Jan Paweł II, *Wierzimy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską. Casablanca, 19 sierpnia 1985*, [w:] E. Sakowicz (red.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warszawa 1997, s. 125.

³⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do wspólnoty katolickiej w Ankarze. Ankara, 29 listopada 1979*, [w:] tamże, s. 62.

³¹ Tamże, s. 62.

³² Jan Paweł II, *Do przywódców muzułmańskich. Nairobi, 7 maja 1980*, [w:] tamże, s. 78.

nami, iż Bóg, w którego wierzą muzułmanie i chrześcijanie, jest tym samym Bogiem. „Wasz Bóg i nasz jest jeden i ten sam”³³. Stwierdzenie to stanowi „korzeń” teologii dialogu chrześcijan z muzułmanami.

Papież Jan Paweł II powtórzył numer 3. *Nostra aetate*, w którym jest wzmianka o Bogu, Stwórcy nieba i ziemi, w przemówieniu do wspólnoty katolickiej w Ankarze, na które zwrócono wcześniej uwagę:

„Dzięki (...) wierze w transcendentnego Boga Stwórcę człowiek znajduje się u szczytu stworzenia. Został stworzony, jak naucza Biblia, «na obraz i podobieństwo Boże» (Rdz 1, 27); jeśli chodzi o Koran, świętą księgę muzułmanów, chociaż człowiek został uczyniony z prochu, «Bóg tchnął weń swego ducha i obdarzył go słuchem, wzrokiem i sercem», czyli inteligencją (sura, 32, 8)”³⁴.

O Bogu, Stwórcy nieba i ziemi, wspomniął też Jan Paweł II przemawiając do przywódców muzułmańskich Kenii. Papież powiedział wówczas: „Kościół katolicki zdaje sobie sprawę z tego, że kult oddawany jednemu, żywemu, istniejącemu, miłosiernemu i wszechmogącemu Stwórcy nieba i ziemi jest wspólny dla niego i dla islamu. Jest to wielka więź łącząca wszystkich chrześcijan i muzułmanów”³⁵.

We wcześniejszych wypowiedziach Magisterium Kościoła była mowa o Bogu, „Stwórcy nieba i ziemi”, „Stwórcy człowieka”. Nowy akcent w rozważaniu prawdy o stworzeniu pojawił się w przemówieniu Jana Pawła II na potkaniu z przedstawicielami muzułmanów w Belgii (Bruksela, 19 V 1985 roku): „Chrześcijanie i wyznawcy islamu, spotykamy się w wierze w jedyne Boga, naszego Stwórcę, Mistrza, sprawiedliwego i miłosiernego Sędziego”³⁶. Słowa: „nasz Stwórca” są proklamacją wspólnej wiary w Boga – Stwórcę chrześcijan i muzułmanów. Ta nad wyraz oczywista prawda domaga się zaakcentowania. Niejednokrotnie bowiem wyznawcy różnych religii żyją tak, jakby „inny Stwórca” powołał ich do istnienia. Prawda o jedynym Bogu Stwórcy jest źródłem szczególnej relacji z muzułmanami, motywuje dialog i jemu przyświeca. Zwrócił na to uwagę papież, cytując *Nostra*

³³ John Paul II, *To the Participants in the Symposium on „Holiness in Christianity and in Islam”*. Rome, May 9, 1985, [w:] F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997, s. 283.

³⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie Ojca Świętego do wspólnoty katolickiej w Ankarze*, [w:] E. Sakowicz (red.), *Islam w dokumentach Kościoła...*, dz. cyt., s. 63.

³⁵ Jan Paweł II, *Do przywódców muzułmańskich*, [w:] tamże, s. 78.

³⁶ Jan Paweł II, *Zrozumienie i dialog. Spotkanie z muzułmanami*. Bruksela, 19 maja 1985, [w:] tamże, s. 123.

aetate w czasie katechezy wygłoszonej w ramach środowowej audyencji generalnej (Watykan, 5 VI 1985 roku).

Myśl powyższa jeszcze bardziej rozwinięta została w kolejnym przemówieniu Biskupa Rzymu, wygłoszonym na spotkaniu z muzułmanami (Jaunde, Kamerun, 12 VIII 1985 roku). Jan Paweł II zwrócił się do zgromadzonych z następującymi słowami: „Bracia i siostry wyznający religię muzułmańską”. I zaraz dodał: „Nazywam was braćmi, ponieważ Bóg, nasz Stwórca, uczynił nas członkami tej samej rodziny ludzkiej i wzywa nas, byśmy Go wielbili i byli mu posłuszni”³⁷. Chrześcijanie i muzułmanie są „członkami tej samej rodziny ludzkiej”. Istnieją zatem między nimi wewnętrzne więzi, których nikt nie może podważyć, czy – tym bardziej – wyrzec się. Dokonane przez Boga dzieło stworzenia jest wielkim wyzwaniem dla człowieka, a także zobowiązaniem, by podjął on odpowiedzialną troskę o życie i świat.

„Bóg umieścił nas na tej samej ziemi – konstatował w tym samym przemówieniu Najwyższy Pasterz Kościoła – jako swoich przedstawicieli, byśmy wiernie opiekowali się światem przyrody i byśmy budowali nasze ludzkie społeczeństwa zgodnie z Jego wolą. Muzułmanie uważają, że Bóg, który stworzył człowieka jako swego wysłannika, pragnie, byśmy postępowali jak uczciwi i godni zaufania zarządcy dzieła stworzenia”³⁸.

Bóg nie tylko stworzył świat, ale stwarza go nieustannie. We wspomnianym przemówieniu w Casablance Najwyższy Pasterz Kościoła zwracał się do młodzieży z następującymi słowami: „Wierzymy w tego samego Boga, Boga Jedyne, Boga żyjącego, Boga, który stwarza świat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”³⁹.

W przemówieniu do mieszkańców stanu Kaduna w Nigerii (Kaduna, 15 II 1982 roku), szczególnie do społeczności muzułmańskiej, papież zwrócił uwagę na braterskie uczucia i szacunek, które powinny łączyć chrześcijan oraz muzułmanów. W pierwszych słowach wystąpienia zwrócił się do muzułmanów słowami: „Drodzy Przyjaciele”, by po chwili stwierdzić:

„My wszyscy, chrześcijanie i muzułmanie, żyjemy pod słońcem jedyne, miłosiernego Boga. Wspólnie wierzymy w jedyne Boga, Stworzyciela człowieka, (...) prawdziwie możemy

³⁷ Jan Paweł II, *Wspólnota i ludzkie braterstwo*. Jaunde, 12 sierpnia 1985, [w:] tamże, s. 117.

³⁸ Tamże.

³⁹ Jan Paweł II, *Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga*, [w:] tamże, s. 125.

nazwać się wzajemnie braćmi i siostrami przez wiarę w jednego Boga. Jesteśmy wdzięczni za tę wiarę, ponieważ bez Boga życie człowieka byłoby jak niebiosa bez słońca. Ze względu na tę wiarę w Boga chrześcijaństwo i islam mają wiele wspólnego: przywilej modlitwy, obowiązek sprawiedliwości połączonej z miłosierdziem i jałmużną, a nade wszystko święte poszanowanie godności człowieka, które stanowią podłoże podstawowych praw każdego człowieka, włącznie z prawem do życia nienarodzonego”⁴⁰.

Przytoczone świadectwa Jana Pawła II to zaledwie „kilka zdań” wyjętych z bogatej antologii tekstów o islamie i do muzułmanów, wygłoszonych w czasie jego pontyfikatu. Tak jak teologia lęku i uprzedzenia nie ma sensu, tak teologia odwagi i dialogu jest jedynie słuszną drogą, dla której nie ma alternatywy. Poświadczył to swoim życiem i śmiercią Jan Paweł II, apostoł dialogu Kościoła katolickiego z muzułmanami, wiernymi islamu.

11. Podsumowanie – chrześcijanie powołani do odwagi i dialogu

Przejście od teologii lęku i uprzedzenia do teologii odwagi i dialogu nie jest łatwe. Deklaracja *Nostra aetate* okazała się aktem uprątnymocniającym ów „ryt przejścia” w skali ogólnokościelnej. Zadekretnowana katolicka (czyli powszechna) życzliwość wobec muzułmanów domaga się dziś aktu indywidualnego, podjętego „w duchu i prawdzie”. Lęk i uprzedzenie wobec wiernych islamu nie mogą być usprawiedliwione teologicznie. W gruncie rzeczy nie ma żadnych racji religijnych nakazujących bać się islamu.

Drogi chrześcijan w muzułmańskich państwach znaczone są często wielkim cierpieniem. Chrześcijanie oddający życie za Chrystusa wiedzą, iż ich krew (a więc również ich ból, cierpienie, życie w nieustannym stanie zagrożenia, uczucia beznadziejności) jest „posiewem chrześcijaństwa” na ziemi islamu. Starożytnej sentencji mówiącej, iż „krew męczenników jest posiewem chrześcijan”, nikt nie ma prawa (tym bardziej niechrześcijanin) wymazać z księgi mądrości religii Chrystusa. Nie można porzucić dróg chrześcijan wśród muzułmanów. Trwanie na nich domaga się solidarnego wsparcia ze strony tych, którzy doświadczają prawdziwej wolności religijnej. Chrześcijanie mówiący po arabsku, turecku oraz w innych językach państw kultury is-

⁴⁰ Jan Paweł II, *Zwartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże. Spotkanie z ludnością muzułmańską. Kaduna, 15 lutego 1982*, [w:] tamże, s. 96 n.

lamu domagają się znaków solidarności z nimi ze strony chrześcijan żyjących w państwach kultury Zachodu.

Przygotowaniem do dialogu, a jednocześnie jego owocem, jest „oczyszczanie pamięci”. Historia nabrzmiała cierpieniem, podszyta lękiem, domaga się zarówno przypomnienia, jak i reinterpretacji. Historia nierozszyfrowana, celowo zniekształcana, poddana manipulacji, pozostawiona samej sobie, ma destrukcyjny wpływ na bieg wydarzeń „tu i teraz”. Ten, kto fałszuje historię, niszczy nie tylko siebie, ale dokonuje brutalnego zamachu na swój naród, na własną religię! Obowiązkiem chrześcijan jest „zapomnienie przeszłości”, czyli jej oczyszczenie, wyzwolenie z fałszywych interpretacji.

W procesie ciągłego wychodzenia z lęku i trwogi przed islamem niezmiernie ważna jest reinterpretacja fundamentalizmu. Politycy oraz służący im dziennikarze powinni przestać straszyć świat Zachodu „wygodnym” w ich rękę straszakiem – fundamentalizmem muzułmańskim. Przestraszonym społeczeństwem, załęknionymi państwami łatwo jest manipulować. Raczej niech politycy i dziennikarze inicjują poważne badania nad genezą i przyczyną fundamentalizmu muzułmańskiego, a także upowszechniają wyniki tych badań. Politycy nie mogą wciąż nakręcać spirali nienawiści do wszystkich muzułmanów, chcących żyć w pokoju.

Przełom XX i XXI wieku okazał się czasem apokaliptycznej trwogi. Wyznawcy różnych religii (oraz ateści wykorzystujący religię do pozareligijnych celów) mogą opóźnić nadejście swojej – ludzkiej „apokalipsy”, jeśli zaczną budować mosty porozumienia ponad przepaściami niezgody, a nawet nienawiści. Drogowskaz nie tylko dla chrześcijan, a także dla muzułmanów (i dla Żydów – kiedy bowiem jest mowa o muzułmanach, zawsze myśli się o Żydach) stanowi *Nostra aetate* – deklaracja religijnej życzliwości wobec „innego”. Chrześcijanie mają moralne prawo oczekiwać podobnej „deklaracji” ze strony swoich młodszych braci w wierze w tego samego Boga – muzułmanów, jak również starszych braci w wierze – Żydów. Zarówno jedni, jak i drudzy wciąż nie ogłosili takiej „deklaracji” wobec świata. Czas już dojrzał, by gest chrześcijan zrodził podobny gest muzułmanów (i Żydów)⁴¹.

Kościół, świadomy dramatycznej sytuacji w świecie poróżnionym, w „zglobalizowanej wiosce” (*global village*), w której zdają się rządzić jednak prawa (subtelnej, zawoalowanej) pięści – pięści w białej rękawiczce, z głębokim szacunkiem spogląda na wszystkich, którzy tę

⁴¹ Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138 uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa, „Więź”, nr 1, 2008, s. 31-54.

przestrzeń zamieszkują. Kościół katolicki spogląda z szacunkiem na muzułmanów. Gdyby bez szacunku „rzucił wzrokiem” niczym pociskami w muzułmanów, przestałby być Chrystusową wspólnotą ludzi proklamujących w świecie – swoim życiem! – przykazanie miłości Boga i bliźniego.

Półtora tysiąca lat koegzystencji chrześcijan i muzułmanów nie było znaczone tylko i wyłącznie „ogniem i mieczem” oraz „płaczem i rozpaczą” niewinnych. W ciągu dziejów spotkać można i spotykać trzeba (po jednej oraz po drugiej stronie) prekursorów, a także nauczycieli odwagi i dialogu. Spotkaniom chrześcijan z muzułmanami patronować mogą mądrzy Boży mężowie: papież Grzegorz VII i papież Jan Paweł II, sułtan Al-Nasir z Bejaya (Ibn Alennas an-Nasir) i emir Abd El-Kader (bojownik o wolność Algierii, który w 1860 roku, w czasie pogromów antychrześcijańskich w Syrii, z narażeniem własnego życia uratował kilka tysięcy chrześcijan).

Liczne świadectwa Jana Pawła II (jego słowa brzemiennie w życzliwość, czyny żywe, autentyczne, prawdziwe, nie zawsze odczytywane poprawnie przez katolickich fundamentalistów – jak np. ucałowanie w 1999 roku Koranu, jego spotkania zawsze twórcze, które były wyrazem szacunku dla tożsamości innego i równocześnie afirmacją chrześcijańskiej tożsamości) są niepodważalnym dowodem na to, że muzułmanie to bracia i siostry chrześcijan, którzy wierzą oraz czczą tego samego Boga, tego samego Allaha. Z tej właśnie racji wierni Chrystusa powołani są do odwagi i dialogu, które mają teologiczny wymiar.

Deklaracja *Nostra aetate* była podejściem pod „próg nadziei”. Pontyfikat Jana Pawła II, przebiegający „w naszym czasie”, oznaczał „przekroczenie progu nadziei” w duchu *Nostra aetate*. Za tym progiem papież podał rękę muzułmanom i okazał im serce.

~•~

EUGENIUSZ SAKOWICZ

**Od teologii lęku i uprzedzenia do teologii odwagi i dialogu.
Soborowa deklaracja *Nostra aetate* o islamie i muzułmanach**

Streszczenie

Niniejszy artykuł zwraca uwagę na fenomen dialogu międzyreligijnego, dla którego nie ma alternatywy. Zbiegające się drogi chrześcijan i muzułmanów są wyzwaniem dla inicjowania spotkań motywowanych wiarą w Boga. Na szlakach koegzystencji „dzieci Abrahama”

ma” sytuuje się wyraźnie Jerozolima – Miasto Pokoju, wyzwajające ku odpowiedzialności za losy świata. Ważne jest, by odwracać się od złej pamięci, pragnień zemsty za doznane krzywdy i kierować swoją myśl ku prawdzie. Domaga się tego dialog – odpowiedź na wolę Boga wobec ludzkości, w tym chrześcijan i muzułmanów. Wielką przeszkodę w spotkaniu wyznawców tych dwóch religii stanowi fundamentalizm. Konieczna jest jego reinterpretacja (zdemaskowanie). Mimo „czasu apokaliptycznej trwogi”, przypadającej na przełom II i III tysiąclecia, nie można rezygnować z dialogu. Dla katolików zawsze aktualna jest ogłoszona w 1965 roku przez Sobór Watykański II deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

Słowa kluczowe: deklaracja *Nostra aetate*, dialog chrześcijańsko-muzułmański, fundamentalizm, islam, Jan Paweł II, Jerozolima, muzułmanie, teologia lęku i uprzedzenia, teologia odwagi i dialogu.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

**From the Theology of Fear and Prejudice to the Theology
of Courage and Dialogue.**

Islam and Muslims in the Declaration *Nostra aetate*

Abstract

The parallel paths of Christians and Muslims call for organising meetings where the participants are driven by their faith in God. There is no alternative to interreligious dialogue. "Children of Abraham" can discern one clear point on their road to coexistence: Jerusalem, that City of Peace, making man free to take responsibility for the world. It is important to turn away from bad memories, abandon the urge for revenge for the wrong once done and direct one's thoughts to the truth. It is the dialogue that calls for it – the answer to God's plan towards humanity, including Christians and Muslims. Fundamentalism is one of the greatest obstacles in their relationships. What is needed is its reinterpretation (tearing off its mask). Despite the "apocalyptic fears" at the turn of the second and third millennium, one cannot give up the dialogue. "Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra aetate*", proclaimed by the Second Vatican Council in 1965, remains relevant to all Catholics.

Keywords: Declaration *Nostra aetate*, Muslim-Christian dialogue, fundamentalism, Islam, John Paul II, Jerusalem, Muslims, theology of fear and prejudice, theology of courage and dialogue.

Odkupieni w Jezusie Chrystusie? Soteriologia chrześcijańska wobec wyzwań islamu

Krystian Kałuża

christianoipoczta.onet.pl

Uniwersytet Opolski



Ur. 1973 w Zabrzu; kapłan diecezji gliwickiej; doktor habilitowany w zakresie teologii fundamentalnej i teologii religii; w 2000 licencjat (KUL), 2005 doktorat (Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Niemcy), a w 2010 habilitacja; prowadził wykłady na uniwersytetach w Bambergu i Würzburgu; 2012-2015 był adiunktem w Katedrze Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL; od 2015 kierownik Katedry Dialogu Międzyreligijnego na Wydziale Teologicznym UO; członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce; główne zainteresowania: teologia religii, teologia komparatywna, chrystologia, filozofia religii.

Islam od początku stanowił dla chrześcijaństwa ogromne wyzwanie – i to na wielu poziomach. Na poziomie praktycznym wymagał działania oraz dokonywania wyborów między konkurującymi ze sobą możliwościami, takimi jak krucjaty, nawracanie, współistnienie i utrzymywanie stosunków handlowych. Na tej płaszczyźnie nowa religia jawiła się głównie jako konkurent, a nierzadko wróg polityczny, bezpośrednio zagrażający stabilności i dalszemu rozprzestrzenianiu się cywilizacji chrześcijańskiej. Na poziomie teologicznym islam domagał się przede wszystkim odpowiedzi na podstawowe pytanie:

„Jaka z punktu widzenia Bożej opatrności była rola dziejowa islamu – czy był on znakiem ostatnich dni świata, czy też pewnym etapem na drodze rozwoju chrześcijaństwa, herezją, schi-

zmą czy nową religią, dziełem człowieka czy tworem diabła, obsceniczną parodią chrześcijaństwa czy może godnym szacunku systemem myślowym?"¹.

Jak pokazuje historia, stosunki między chrześcijaństwem a islamem „rzadko kiedy były pokojowe i prawie nigdy nie opierały się na wzajemnym zrozumieniu”². Sprzeciw „religii Saracenów” wobec chrześcijaństwa miał zasadniczo dwie przyczyny – formalną i merytoryczną³. Od strony formalnej krytykowany był pogląd, jakoby w Jezusie Chrystusie objawienie Boże osiągnęło swoją pełnię, przez co zyskało charakter ostateczny i uniwersalny. Od strony merytorycznej protestowano przeciwko rozumieniu Bożego objawienia jako odkupienia. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie wiara w jedyne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa – obok nauki o Wcieleniu oraz doktryny Trójcy Świętej – budziła i nadal budzi największy sprzeciw islamu wobec chrześcijaństwa. Sprzeciw ten jest jednocześnie wyzwaniem, którego w żadnym wypadku nie wolno marginalizować, a tym bardziej lekceważyć – na przykład poprzez wykazywanie braku wiedzy Mahometa na temat podstawowych twierdzeń chrześcijańskiej teologii⁴. W tle muzułmańskiej krytyki chrześcijaństwa jako „religii zbawienia” (przy jednoczesnej jego akceptacji jako „religii Księgi”) stoją bowiem konkretne założenia teologiczne, z którymi należy się skonfrontować oraz podjąć krytyczną dyskusję. Taki sposób ujęcia relacji chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich nie jest zresztą nowy i ma swoje podstawy biblijne. Już w Pierwszym Liście św. Piotra czytamy, że chrześcijanin winien okazywać gotowość do podjęcia dialogu z każdym, kto domaga się od niego „obrony” i „uzasadnienia tej nadziei”, która w nim jest (por. 1 P 3,15). Taki też cel stawia sobie niniejsze opracowanie. Jest nim „obrona” i „uzasadnienie” chrześcijańskiego wyznania wiary w Jezusa *jako* Chrystusa, tj. „Odkupiciela człowieka” (Jan Paweł II), w obliczu krytyki ze strony islamu i jego teologii.

Granice soteriocentryzmu

W naukach religiologicznych upowszechnił się pogląd, że religie to rozbudowane *systemy soteriologiczne*, w których centrum znajduje się różnie pojmowana Rzeczywistość Transcendentna, od której czło-

¹ R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, s. 3.

² R. Armour, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*, tłum. I. Nowicka, Kraków 2004, s. 17.

³ H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf 1993, s. 92.

⁴ Por. tamże, s. 38-47.

wiek czuje się w jakiś sposób zależny i z którą wiąże nadzieję na ostateczne spełnienie⁵. Mówiąc krótko: w religii chodzi zawsze o zbawienie⁶. Sam termin „zbawienie” może być różnie pojmowany, jednak zasadniczo łączy dwa elementy: negatywny i pozytywny. Pierwszy dotyczy aktualnego położenia człowieka w świecie i ma wydźwięk pesymistyczny. Życie ludzkie jest tutaj postrzegane jako niepełne, naznaczone winą, cierpieniem i śmiercią. Element pozytywny dotyczy możliwego stanu ludzkiej egzystencji i tchnie optymizmem. W tej perspektywie religie są nosicielkami nadziei na przezwyciężenie stanu nie-zbawienia i osiągnięcie ostatecznego szczęścia (pojmowanego jako wyzwolenie, oświecenie, spełnienie, wejście do ziemi obiecanej oraz doświadczenie pokoju, komunია z Chrystusem i świętymi, życie w raju Allaha). Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia dla teologii religii, która w centrum swoich zainteresowań stawia pytanie o wartość objawieniowo-zbawczą religii niechrześcijańskich, a tym samym o ich miejsce w jednym, choć złożonym i wieloaspektowym zbawczym planie Boga wobec ludzkości. Nierzadko propaguje się tutaj soteriologiczny egalitaryzm⁷, czego przykładem jest tzw. pluralistyczna teologia religii. John Hick, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku, wyraził przekonanie, iż wszystkie religie mają „wspólną strukturę soteriologiczną”. Postulował jednocześnie,

„aby wielkie tradycje religijne traktowano jako alternatywne «przestrzenie» albo «drogi» soteriologiczne, w obrębie których człowiek może doświadczyć zbawienia, wyzwolenia albo spełnienia”⁸.

Pytanie, jakie tutaj w sposób oczywisty się nasuwa, dotyczy samego pojęcia zbawienia: czy oznacza ono w każdym przypadku to samo, czy też cel, do którego zmierzają poszczególne religie jest za każ-

⁵ Por. K.H. Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986, s. 21: „Religię należy zasadniczo rozumieć soteriologicznie. W konkretnych religiach trzeba widzieć «soteriologiczne systemy», w których ludzkie pytania i nadzieje wyrażają się w specyficzny sposób – w teorii i praktyce, w kulcie i formach socjalizacji – tworząc soteriologiczne tradycje. Także chrześcijaństwo jest jednym z takich «soteriologicznych systemów»”.

⁶ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 722: „W każdym jednak razie religia jest zawsze ukierunkowana na zbawienie, nigdy na samo życie, takie, jakie jest dane. I o tyle każda religia jest religią zbawienia”.

⁷ Szczerzej na ten temat zob. K. Kałuża, *Religie równorzędnymi drogami zbawienia? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, t. 28, 2008, s. 89-121.

⁸ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47.

dym razem inny? Zdaniem Hicka zbawienie – ostateczny cel wszystkich religii – jest jedno, choć wyrażane zostaje przy pomocy różnych pojęć, obrazów, symboli i mitów. Jego istota polega na przemianie ludzkiej egzystencji skoncentrowanej na sobie (*self-centredness*) w egzystencję ukierunkowaną na rzeczywistość boską (*Reality-centredness*)⁹. Twierdzenie to brzmi dość wiarygodnie i z pewnością zawiera element prawdy: skoro istnieje tylko jeden cel, do którego powołani są wszyscy ludzie, to wszystkie „drogi zbawienia” (religie) muszą do niego prowadzić. Jednak szczegółowa analiza zbawczych roszczeń konkretnych religii historycznych nie pozwala na tak daleko idące uogólnienie. W istocie różne religie dysponują różnymi koncepcjami zbawienia oraz preferują różne środki, które mają pomóc w jego osiągnięciu. Dotyczy to również chrześcijaństwa i islamu – dwóch religii monoteistycznych, których roszczenia zbawcze zupełnie do siebie nie przystają. Dla chrześcijaństwa idea zbawienia łączy się bowiem nierozzerwalnie z odkupieniem, podczas gdy dla islamu pojęcie odkupienia jest całkowicie zbędne. Jak zauważa H. Lazarus Yafeh:

„Wydaje się, że islam [...] nie dostrzegał żadnej konieczności odkupienia i dlatego nie rozwinął tego pojęcia – ani u swego początku w Koranie, ani w późniejszej teologii, na przykład w pismach al-Ghazalego”¹⁰.

W konsekwencji trudno mówić w islamie o jakiegokolwiek soteriologii. Celem zawartego w Koranie Bożego objawienia nie jest zbawienie/odkupienie człowieka, lecz pouczenie go o właściwej ścieżce życia. Krocząc po niej człowiek będzie miał niezbędną orientację, a jego życie stanie się życiem udanym: „Kto będzie postępował moją drogą prostą, ten nie zbłądzi i nie będzie nieszczęśliwy” (S. 20,123)¹¹. W istocie wszyscy prorocy, których Bóg od początku posyłał narodom (por. S. 35,24), występowali z jednym i tym samym przesłaniem oraz mieli jeden cel: przywieźć ludzkość na właściwą ścieżkę, „drogę prostą”, od

⁹ Por. J. Hick, *Religious Pluralism*, [w:] M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York-London 1987, s. 331. Także W.C. Smith wyraża przekonanie, „że kosmiczne zbawienie jest tym samym dla człowieka z jakiegoś szczepu afrykańskiego, tym samym dla taoisty, dla muzułmanina, co i dla niego albo dla jakiegoś chrześcijanina”, [w:] tenże, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, London 1981, s. 170.

¹⁰ H.L. Yafeh, *Is There a Concept of Redemption in Islam?*, [w:] R.J.Z. Werblowski, C.J. Bleeker (red.), *Types of Redemption, Contribution to the Theme of the Study – Conference at Jerusalem July 1968*, Leiden 1970, s. 57.

¹¹ Wszystkie cytaty z Koranu według przekładu J. Bielawskiego, Warszawa 1986.

której w sposób zawiniony odstępili. Odpowiednio do tego islam zna wielość *historii objawienia*, jednak nie są one częścią powszechnej *historii zbawienia* względnie *odkupienia*. Nie ma bowiem jakichś uniwersalnych skutków grzechu, które obciążałyby człowieka („grzech pierworodny”) i które należałoby przezwyciężyć, by móc kroczyć wyznaczoną przez Boga ścieżką¹². Jak zauważa A. Falaturi:

„Zgodnie z rozumieniem islamu, człowiek nie jest z natury ani ze swej istoty obciążony grzechem – na przykład grzechem pierworodnym, niezależnie od tego, jak ów grzech interpretować. Dlatego idea odkupienia z grzechu jest w nim zupełnie nieobecna”¹³.

Widać zatem, że formalne podobieństwa, zauważalne w ogólnej strukturze chrześcijaństwa i islamu jako religii zainteresowanych ostatecznym spełnieniem człowieka, ujawniają – paradoksalnie! – jeszcze większe niepodobieństwa, a nawet sprzeczności na płaszczyźnie doktrynalnej. Taka sytuacja może prowadzić (i nierzadko prowadzi) do konfliktu wierzeń religijnych, którego przezwyciężenie (przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej) stanowi jeden z celów współczesnej teologii religii. Nie wchodząc w szczegóły tego skomplikowanego zagadnienia warto przyrzeć się konkretnym problemom, wokół których koncentruje się islamska krytyka chrześcijańskiej soteriologii, aby następnie dać chrześcijańską odpowiedź na postawione zarzuty.

Islamska krytyka chrześcijańskiej soteriologii

Jak wspomniano, islam nie tylko nie zna idei odkupienia, ale świadomie ją odrzuca¹⁴. Zważywszy na jego bliskość w stosunku do

¹² Por. H. Zirker, *Islam – Christentum*, [w:] P. Eicher (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe*, t. 2, München 1991, s. 426.

¹³ A. Falaturi, *Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht*, [w:] A. Halder u. a. (red.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1989, s. 199. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej wypowiedź Falaturiego wymaga jednak dość istotnej korekty. Otóż również chrześcijaństwo nie twierdzi, że człowiek ze swej natury obciążony jest grzechem, tylko na mocy swojej wolności – niezależnie od tego, jak rozumieć grzech pierworodny. Do tej kwestii wrócimy jeszcze w dalszej części artykułu.

¹⁴ Zob. A.Th. Khoury, *Heilsvorstellungen im Islam*, [w:] tenże, P. Hünermann (red.), *Was ist Erlösung? Die Antwort der Religionen*, Freiburg im Br. 1985, s. 91-110; S. Balic, *Erlösung (islamisch)*, [w:] A.Th. Khoury (red.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*, Graz-Wien-Köln 1987, s. 203;

wielowiekowej tradycji biblijnej i do obecnych w niej elementów teologii odkupienia fakt ten może nieco dziwić. Rodzi się więc pytanie: Dlaczego islam nie chce być religią odkupienia? Co sprawia, że chrześcijańska soteriologia jawi się w oczach muzułmanów jako „szczególnie niedorzeczna i nie do przyjęcia”¹⁵, a nierzadko nawet jako „zniewaga Boskiego Majestatu”¹⁶?

Tym, co skłania islam i jego teologię do odrzucenia idei odkupienia, jest między innymi odmienna wizja człowieka. Soteriologia jest w gruncie rzeczy rewersem antropologii. Różne antropologie generują różne koncepcje zbawienia. A zatem: Kim jest człowiek w rozumieniu islamu? Jaka jest jego pozycja względem Boga i jakie są jego możliwości w aspekcie poznania i działania?

Sam Koran prezentuje złożoną wizję człowieka, o czym świadczą powstała na jego bazie bogata tradycja teologiczna i filozoficzna¹⁷. Dla islamskiego ujęcia natury ludzkiej podstawowe znaczenie mają słowa przekazane w surze 30,30:

„Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą (*fiṭra*), jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu. – Nie ma żadnej odmiany w stworzeniu Boga! – To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi nie wie”.

Innymi słowy, każde dziecko ma wrodzoną (naturalną) wiedzę o jedynym Bogu, Stwórcy człowieka. Wiara monoteistyczna ma więc swoje korzenie w ludzkiej naturze, przynależy do porządku stworzenia i nie można jej zmienić. W konsekwencji każde dziecko przychodzi na świat jako muzułmanin¹⁸. Tym, co burzy ów porządek stwórczy w człowieku, jest fałszywa tradycja żydów i chrześcijan¹⁹.

Bóg czuwa nad losami świata i życiem człowieka, niemniej jednak Jego Opatrzność nie znosi ludzkiej wolności i indywidualnej odpowiedzialności. Zarówno czyny dobre jak i złe są owocem wolnej decyzji człowieka. Inaczej niż w tradycji biblijnej, podstawowa wiedza J. Werbeck (red.), *Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn 2013.

¹⁵ H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1983, s. 312.

¹⁶ Tamże, s. 314.

¹⁷ Zob. L. Berger, *Islamische Theologie*, Wien 2010, s. 178-183.

¹⁸ Por. J. Bouman, *Człowiek w islamie*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 77.

¹⁹ To przekonanie sięga sury 9,30: „Żydzi powiedzieli: «Uzajr jest synem Boga». A chrześcijanie powiedzieli: «Mesjasz jest synem Boga». Takie są słowa wypowiedziane ich ustami. Oni naśladują słowa tych, którzy przedtem nie wierzyli. Niech zwalczy ich Bóg! Jakże oni są przewrotni!”.

na temat dobra i zła nie jest skutkiem zerwania owocu z „drzewa poznania”, lecz była dana człowiekowi od początku (por. S. 2,31-33; 91,8). Dlatego człowiek ponosi odpowiedzialność za urzeczywistnienie tej wiedzy w postaci konkretnych czynów i wartości. Przede wszystkim jednak powinien przestrzegać nakazów i zakazów Boga, o których mówi Koran. Za ich przestrzeganie bądź nieprzestrzeganie czeka go sprawiedliwa odpłata (por. S. 40,17)²⁰.

Według Koranu człowiek jest z natury dobry i ma możliwość odczytania zsyłanych przez Boga znaków. Dzięki temu może kroczyć „prawą ścieżką”, która w sposób pewny poprowadzi go do szczęścia i umożliwi mu ostateczne spełnienie. Z drugiej strony człowiek jest grzeszny i podatny na różnego rodzaju pokusy. Koraniczna wersja biblijnej wizji upadku (S. 2,30-39) jednoznacznie wskazuje na ów ambiwalentny charakter ludzkiej natury. Kiedy Bóg obwieszcza aniołom swój zamiar umieszczenia na ziemi człowieka jako swego „namiestnika”, otrzymuje taką odpowiedź: „Czy Ty umieścisz na niej tego, kto będzie szerzył na niej zepsucie i będzie przelewał krew, kiedy my głosimy Twoją chwałę i głosimy Twoją świętość?” (S. 2,30).

Trudno więc posądzać Koran o idealizowanie pierwotnej sytuacji człowieka. Już w samym akcie stworzenia Bóg ma świadomość, że pojawienie się na ziemi istot ludzkich będzie związane z pewnym ryzykiem, wynikającym z ambiwalencji ich skończonej natury, podatnej na pokusy i zło. Mimo to Bóg realizuje swój zamiar stwórczy, gdyż Jego wiedza o człowieku przewyższa wiedzę aniołów: „Zaprawdę, Ja wiem to, czego wy nie wiecie” (S. 2,30). Co więcej, tuż po stworzeniu Adama aniołowie mają oddać mu pokłon (S. 2,34), uznając w ten sposób jego godność, a nawet wyższość²¹. Jak uczy Koran, jedynie Iblis „wbił się w pychę” i nie oddał pokłonu (S. 2,34; por. S. 7,12), dając w ten sposób początek historii upadku. To właśnie upadły anioł jest bezpośrednią przyczyną grzechu Adama. Sura 20,120 mówi o tym następująco: „I szatan podszepnął mu pokusę, mówiąc: «O Adamie! Czyż mam ci wskazać drzewo wieczności i królestwo nieprzemijające?»”.

Tak więc szatan, Iblis, znając słabość człowieka, wiedząc, że nie ma w nim „stałości” (S. 20,115), poddaje go pokusie, której ten ulega.

²⁰ Por. A.Th. Khoury, *Wolność w islamie*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 524 n.

²¹ Jak zauważa J. Bouman (*Wina w islamie*, [w:] F. König, H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, dz. cyt., s. 518), myśl ta jest w małym stopniu muzułmańska, „ponieważ do podstawowych przekonań islamu należy to, że całe dzieło stworzone powinno oddawać pokłon wyłącznie Bogu. Mamy tu do czynienia z zapożyczeniem z tradycji judeochrześcijańskiej”.

Koran podkreśla jednak wyraźnie, że grzech Adama nie miał żadnych następstw dla wywodzącej się od niego ludzkości, zaprzeczając tym samym chrześcijańskiej nauce o grzechu pierworodnym (*peccatum originale*). Uzasadnienie tej tezy znajdujemy w surze 2,37.38: „Wtedy Adam otrzymał od swojego Pana pewne słowa [przepisy, przykazania] i On zwrócił się ku niemu. Albowiem On jest Przebaczający, Litościwy!” (por. S. 20,122). Myśl ta ma swoje korzenie w tradycji żydowskiej, która podaje, że Bóg otworzył przed Adamem bramy pokuty²². W ten sposób Adam, mimo okazanego nieposłuszeństwa, staje się pierwszym prorokiem, od którego zaczyna się historia objawienia i zbawienia²³. Ma to poważne konsekwencje dla muzułmańskiej interpretacji życia Jezusa. Na podstawie sury 4,156.157 zaprzeczają Jego śmierci krzyżowej, a tym samym kwestionują Jego zadość czyniącą ofiarę za grzechy²⁴.

W ten sposób Koran podkreśla indywidualną odpowiedzialność człowieka za własne czyny. Jest oczywiste, że w świecie istnieje zło. Wciąż doświadczamy przemocy, okrucieństwa i niesprawiedliwości. To jednak nie znaczy, że istnieje jakaś ponadindywidualna moc, jakaś aprioryczna struktura zła, która kładłaby się cieniem na naszą wolność i pchała nas w kierunku tego, co bezwartościowe, złe i niegodne człowieka. Zło pojawia się dokładnie tam, gdzie człowiek sprzeciwia się Bożym nakazom (por. S. 2,11 n). Dlatego w islamie nigdy nie doszło do ukształtowania się nauki o grzechu pierworodnym²⁵. Optymistyczna wizja natury człowieka, jej wrodzonych możliwości, zbliża go

²² Por. tamże.

²³ M.M. Ayoub, *Die Idee der Erlösung in Christentum und Islam*, [w:] J. Werbeck (red.), *Sühne, Martyrium...*, dz. cyt., s. 17: „Podczas gdy biblijny Adam staje się w rozumieniu chrześcijan pierwszym grzesznikiem, dla muzułmanów nie jest on pierwszym grzesznikiem, lecz pierwszym prorokiem, gdyż od niego zaczyna się historia objawienia”.

²⁴ Koran, S. 4,157: „I za to, że powiedzieli: «Zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, posłańca Boga» – podczas gdy oni ani Go nie zabili, ani Go nie ukrzyżowali, tylko im się tak zdawało; i, zaprawdę, ci, którzy się różnią w tej sprawie, są z pewnością w zwątpieniu; oni nie mają o tym żadnej wiedzy, idą tylko za przypuszczeniem; oni Go nie zabili z pewnością”. Niektórzy badacze dopatrują się tutaj wpływów chrześcijańskiej herezji doketyzmu. S. Kalisch, *Erlösung und Opfer im Islam*, [w:] J. Werbeck (red.), *Sühne, Martyrium...*, dz. cyt., s. 74: „Von der Betrachtung des historischen Hintergrundes ausgehend ist offenkundig, dass der Qur'ân hier eine Variante des Doketismus aufgegriffen hat. Dies wird besonders deutlich vor dem Hintergrund von Überlieferungen, in denen berichtet wird, dass eine andere Person anstelle von Jesus gekreuzigt worden sei. Im frühen Islam war offensichtlich diese Form des Doketismus bekannt”.

²⁵ Por. L. Hagemann, *Erlösung*, [w:] A.Th. Khoury i in., *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*, t. 1, Freiburg im Br. 1991, s. 207.

z całą pewnością bardziej do Pelagiusza i etyki sokratejskiej niż do Augustyna. Nie istnieje żadna siła, żadna uprzednio dana struktura, która by predeterminowała wolność człowieka, pomniejszając w ten sposób jego osobistą odpowiedzialność za popełnione zło lub zaniechane dobro (por. S. 2,281; 3,161; 99,7 n). Nikt też nie dziedziczy winy swoich przodków, za którą musiałby odpokutować lub ponieść karę: „Każda dusza zarabia tylko dla siebie. I nie poniesie ciężaru drugiego” (S. 6,164)²⁶.

W tej perspektywie jest zrozumiałe, że islam zdecydowanie odrzuca chrześcijańską ideę ofiary zastępczej (*satisfactio vicaria*), przez którą miałyby się dokonać odkupienie świata²⁷. Człowiek sam z siebie zdolny jest osiągnąć zbawienie i nie potrzebuje pomocy żadnego pośrednika²⁸. Również modlitwa wstawiennicza Mahometa (*shafa'a*), o której Koran nie mówi wprawdzie wprost (por. S. 2,255), jednak jej wartość w islamie nie podlega dyskusji²⁹, nie stanowi ekwiwalentu chrześcijańskiej idei zastępstwa³⁰. Już sama myśl o tym, że transcendentny i ponad-światowy Bóg mógłby identyfikować się z Ukrzyżo-

²⁶ Zdaniem tym jako argumentem przeciwko chrześcijańskiej nauce o zbawieniu/odkupieniu posłużył się m.in. al-Ghazali (al-Ghazali, *Humūm dā'iya*, Kairo 1984, s. 89); por. H. Zirker, *Islam, Theologische und gesellschaftliche...*, dz. cyt., s. 97. Zirker wskazuje również inne sury Koranu, które wyrażają tę samą myśl: 2,48; 2,123; 31,33. Warto zauważyć, że podobną krytykę chrześcijańskiej soteriologii przyniosło oświecenie. Por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 97: „Zgodnie z prawem rozumowym wina nie może zostać wymazana przez nikogo innego, ponieważ nie jest ona dającym się przenosić zobowiązaniem, tak jak dajmy na to dług pieniężny [...], który można scedować na kogoś innego. Wina [...] jest czymś najbardziej osobistym, mianowicie jest to wina za grzechy, którą może dźwigać jedynie podlegający karze, a nie niewinny – nawet jeżeli byłby on tak wspaniałomyślny i chciałby wziąć ją na siebie”.

²⁷ O.H. Pesch, *Erbsünde*, [w:] R. Heinzmann u. a. (red.), *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, t. 1, Freiburg im Br. 2013, s. 161: „We wszelkich refleksjach na temat grzechu pierworodnego zawsze należy pamiętać: służą one jako ciemne tło wiary w odkupienie w Jezusie Chrystusie”.

²⁸ L. Hagemann, *Erlösung*, [w:] A.Th. Khoury i in., *Islam-Lexikon...*, dz. cyt., s. 207: „Człowiek sam z siebie może osiągnąć zbawienie. Według islamu nie istnieje żaden pośrednik między Bogiem a człowiekiem [...]. Każdy człowiek osobiście odpowiada za swój czyn bądź jego zaniechanie. Ponadto może on liczyć na Boże miłosierdzie i przebaczenie”.

²⁹ Por. A. Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet – Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, Düsseldorf-Köln 1981, s. 61 nn.

³⁰ S. Kalisch, *Erlösung und Opfer im Islam*, [w:] J. Werbick (red.), *Sühne, Martyrium...*, dz. cyt., s. 74: „Pewne jest natomiast, że teologia islamska, tak sunnicka jak i szyicka, odrzuca wyobrażenie o ofiarnej śmierci zastępczej”.

wanym, jest dla islamu nie tylko czymś absurdalnym, ale wręcz uwłaczającym:

„Wyobrażenie chrześcijan, jakoby Bóg tak bardzo uniził samego siebie, że pozwolił – jak jakiś szaleniec czy głupiec – by Jego nieprzyjaciele, najpodlejszy motłoch, szydzili z Niego, obrażali Go i maltretowali; że wreszcie wycierpiał najhaniebniejszą i najboleśniejszą śmierć, jak jakiś złoczyńca między dwoma prawdziwymi złoczyńcami – takie wyobrażenie jest największą hańbą, jaką można okryć Boży Majestat, tzn. pozbawieniem Go piękna, światła [...]”³¹.

Z tej perspektywy zaprzeczenie historyczności ukrzyżowania Jezusa, względnie jego doketystyczna interpretacja, ma przede wszystkim znaczenie teologiczno-apologetyczne: jest próbą obrony Bożego Majestatu przed znieważeniem i pohańbieniem. Nie dziwi zatem fakt, że wszelkie elementy biblijnej teologii odkupienia, obecne chociażby w tradycji prorockiej, do której islam *explicite* nawiązuje, zostały uznane za późniejsze „falszerstwa” Tory i Ewangelii. Gdy idzie o chrześcijaństwo, bezpośrednią odpowiedzialność za tego typu falszerstwa ponoszą, zdaniem teologów islamskich, św. Paweł³² oraz Sobór Nicejski (325)³³.

Oprócz argumentów teologicznych, mających podważyć wiarygodność chrześcijańskiej soteriologii, islam przytacza również argument empiryczny. Ma on pokazać, że „poprzez wydarzenie Kalwarii sytuacja ludzkości nie zmieniła się; nic nie stało się lepsze”³⁴. Zarzut ten znany jest również w judaizmie. Krzyż niczego nie zmienił; po wydarzeniu Jezusa Chrystusa w świecie nadal obecne jest zło, cierpienie i śmierć³⁵.

Nie znaczy to, że idea zbawienia jest w islamie zupełnie obca. Nie wiąże się ona jednak z odkupieniem, lecz z prostym i akceptowanym przez rozum faktem, że z jednej strony Bóg „prowadzi” (*hadā*) człowieka po „prawej ścieżce”, a z drugiej – człowiek „pozwala się

³¹ Tak pisał muzułmański teolog Šihāb ad-Din Aḥmad Ibn Idris al-Qarāfi (zm. 1285). Cyt. [za:] H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, dz. cyt., s. 112.

³² Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche...*, dz. cyt., s. 21 n.

³³ Por. A.Th. Houry, L. Hagemann, *Christentum und Christen im Denken zeitgenössischer Muslime*, Altenberge 1986, s. 110 n.

³⁴ H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren...*, dz. cyt., s. 316.

³⁵ Por. G. Lohfink, *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg im Br. 2013, s. 137.

[Bogu] prowadzić" (*ihṭadā*)³⁶. Od strony Boga funkcję „prowadzenia” spełnia objawienie: przekazuje ono ludziom wskazówki i pouczenia, które w zasadzie od początku winny być im znane, jednak ze względu na nieustanne błędzenie (tzn. zbaczanie z „drogi prostej”) wciąż muszą być ogłaszane³⁷. W tej perspektywie objawienie może być również nazwane „uleczeniem”, gdyż pragnie ono sprowadzić człowieka na właściwą drogę: „O ludzie! Przyszło do was napomnienie od waszego Pana; i uleczenie tego, co jest w piersiach, i droga prosta, i miłosierdzie dla wierzących” (S. 10,57). „Dla tych, którzy wierzą, on [Koran] jest drogą prostą i uzdrowieniem” (S. 41,44), „uzdrowieniem i miłosierdziem” (S. 17,82).

Niewątpliwie ważną rolę odgrywa tutaj prorok, jednak jego funkcja jako pośrednika objawienia jest w islamie podwójnie ograniczona. Po pierwsze dlatego, że „prowadzić” człowieka może tylko Bóg³⁸. Stąd skierowane do Mahometa słowa: „Ty nie prowadzisz drogą prostą, kogo kochasz, lecz Bóg prowadzi drogą prostą, kogo chce. On zna najlepiej tych, którzy są na drodze prostej” (S. 28,56; por. 10,43; 7,186). Po drugie dlatego, że nauka, którą głosi prorok i która spisana jest w Księdze, nie przynosi nic ponad to, co Bóg od początku zawarł w stworzeniu i co każdy człowiek może poznać dzięki światłu własnego rozumu³⁹. Stąd rozum w teologii islamskiej bywa postrzegany jako

³⁶ Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche...*, dz. cyt., s. 100.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 101.

³⁹ Tamże, s. 104: „Selbstverständlich muss hier die Aussage, dass ein Gesandter «die Ordnung» Gottes «stiftet», eingeschränkt werden: Er kann sie nur in seiner Verkündigung und im Buch vergegenwärtigen; denn ihre Prinzipien sind den Menschen bereits in der Schöpfung grundgelegt und zur Kenntnis gebracht”. Przypomina się tutaj oświeceniowa idea religii rozumu (*Vernunftreligion*), przypisująca objawieniu niemal wyłącznie wartość pedagogiczną. Por. G.E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, tłum. H. Kahanowa, Warszawa 1959, s. 532: „Czym jest wychowanie dla jednostki, tym objawienie dla całego rodzaju ludzkiego”; „Wychowanie nie daje człowiekowi nic, czego by sam z siebie zdobyć nie mógł: daje mu to, co mógłby sam zdobyć, tylko szybciej i łatwiej”. Stwierdzenie, że nauka, którą głosił Prorok i która spisana jest w Koranie, nie przynosi nic ponad to, co Bóg zawarł już w samym stworzeniu i co człowiek może poznać własnym rozumem, jest niewątpliwie pewnym uproszczeniem, jednak dobrze oddaje roszczenie islamu do rozumności i uniwersalności. Także w tym miejscu ujawnia się jego trwale wyzwanie wobec chrześcijaństwa jako „wiary szukającej zrozumienia” (św. Anzelm). Dla islamu objawienie Boże nie domaga się bowiem dodatkowego uwierzytelnienia przez nadzwyczajne znaki lub cuda; jego wiarygodność polega właśnie na tym, że jest ono zgodne z rozumem. Prawdę objawie-

rodzaj wewnętrznego objawienia (*hidaya al-amma*)⁴⁰. Al-Māturidī (893-944), założyciel mutarydzkiej szkoły teologicznej, uważał, że sura 4,83: „I gdyby nie łaska Boga nad wami i Jego miłosierdzie, to, z pewnością, poszlibyście za szatanem, z wyjątkiem nielicznych!” – pozwala przyjąć, że istnieją ludzie, którzy są w stanie oprzeć się szatanowi wyłącznie na mocy własnego rozumu. Większość ludzi potrzebuje jednak Bożej pomocy, Jego łaski i miłosierdzia, inaczej bowiem nie mogliby się ostać w obliczu trudności i pokus. Stąd dużą rolę odgrywają w islamie modlitwa, post i pielgrzymka. Ich celem jest zjednanie sobie i pomnożenie przychylności Boga. Grzech, mimo swego indywidualnego charakteru, ma także skutki społeczne. Stąd islam przewiduje również ponadindywidualne możliwości jego kompensacji w postaci jałmużny lub poszerzania praw wolnościowych.

W przekonaniu muzułmanów zbawienia dostąpi każdy, kto wierzy w Boga, życie pozagrobowe oraz spełnia dobre uczynki (por. S. 2,62; 5,69; 46,13)⁴¹. Istota zbawienia nie polega jednak na intymnej więzi z Bogiem – zabrania tego radykalna transcendencja Boga wobec świata – lecz na zażywaniu szczęścia w raju. Także tutaj ujawnia się istotna różnica między islamem a chrześcijaństwem: Chrystus „raz (*hápax*)” umarł za grzechy, aby nas „przyprowadzić (*prosagágē*) do Boga” (1 P 3,18); tylko przez Niego mamy „dostęp (*prosagōgē*)” do zbawienia wiecznego (Rz 5,2; Ef 2,18; 3,12). Tymczasem w islamie kroczenie „dro-

nia może więc poznać każdy, kto nauczył się posługiwać własnym rozumem. Tymczasem krytykowana przez islam chrześcijańska doktryna o grzechu pierwotnym zdaje się zaprzeczać takiej możliwości (zwłaszcza tam, gdzie rozumie się ją radykalnie jako głęboki i trwały defekt ludzkiej natury w aspekcie jej możliwości poznawczych i wolitywnych). Nic dziwnego, że gloryfikujące rozum oświecenie odrzuciło ideę grzechu pierwotnego jako nieracjonalną i szkodliwą (np. H.S. Reimarus). U Kanta, który wyznaczył granice rozumowi, nauka o grzechu pierwotnym znalazła odzwierciedlenie w idei „radykalnego zła”. Zgodnie z nią ludzka skłonność (*Hang*) do zła ma swoje źródło w wolności (por. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 41). Widać tu pewną zbieżność z myślą św. Augustyna: wolna wola może wybierać dobro lub zło. Jest też jednak różnica: Kant pytanie o ostateczne pochodzenia zła pozostawia bez odpowiedzi (nie ma go ani w rozumie, ani w naturze), sugerując jedynie jako podstawę jego możliwości wolność człowieka, podczas gdy biskup Hippony wywodzi je z prehistorii biblijnej. Ponadto dla Kanta zło absolutne, czynione dla samego zła, nie istnieje, gdyż przekracza ono możliwości ludzkiej natury. Por. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 170.

⁴⁰ Por. Ş.A. Düzgün, *Errettung*, [w:] R. Heinzmann u. a. (red.), *Lexikon des Dialogs...*, dz. cyt., s. 163.

⁴¹ Tamże.

gą prostą" prowadzi ludzi do wspólnoty *między sobą*, a nie z Bogiem⁴². Bóg czuwa nad człowiekiem i prowadzi go po właściwej ścieżce, ale nie wchodzi w głębsze relacje ani z nim, ani ze światem. Temu stwierdzeniu wydaje się przeczyć często cytowana sura 50,16: „My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza. My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi”. Jednak kontekst tej wypowiedzi pokazuje jasno, że nie chodzi tu o intymną, osobową więź człowieka z Bogiem, lecz o to, że Bóg zna najskrytsze myśli ludzkiego serca, tak że również za nie trzeba będzie odpowiedzieć w Dniu Sądu (S. 50,16.18). Ci, co wierzą i spełniają dobre uczynki, mogą wprawdzie widzieć w tym „przybliżenie do Boga” (S. 9,99), jednak bliskość względem Boga nie polega na zjednoczeniu z Nim; nie jest uczestnictwem w Jego boskim życiu, lecz przebywaniem we „wzniosłych komnatach” (S. 34,37) raju.

W takim ujęciu Bóg nie jest – i nie może być (!) – Bogiem historii. *Historia* zbawienia i objawienia, tak jak rozumie ją chrześcijaństwo, jest dla islamu nie do pomyślenia. Między Bogiem a światem zionie przepaść. Nawet Mahomet nie miał bezpośredniego dostępu do źródła objawienia, lecz otrzymał je za pośrednictwem archanioła Gabriela. W konsekwencji objawienie w islamie może być pojmowane wyłącznie jako „instrukcja”, pouczenie, *locutio Dei* (model intelektualistyczny), nigdy jako *samoobjawienie* (*autorevelatio*) i *samodarowanie* (*autodonatio*) Boga człowiekowi (model personalistyczny). Każdy rodzaj upodobnienia człowieka do Boga, nie mówiąc już o identyfikacji z Nim, jest dla ortodoksyjnego islamu bałwochwalstwem (*szirk*) i grozi rozbiciem monoteizmu⁴³.

⁴² Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche...*, dz. cyt., s. 110 n. Odnośnie do pytania, czy sprawiedliwi po zmartwychwstaniu będą „oglądać” Boga – zob. H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren...*, dz. cyt., s. 774-798; M.K.I. Gafar, *Gott ist das Endziel*, [w:] A. Bsteh (red.), *Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978, s. 147-165.

⁴³ Por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche...*, dz. cyt., s. 111 n.; D.L. Carmody, J.T. Carmody, *Mistyryzm w wielkich religiach świata*, tłum. E. Łukaszyk, Kraków 2011, s. 288: „Ogólnie rzecz biorąc, islam nie zachęca do intymnej, romantycznej relacji z Bogiem”. Idea zjednoczenia z Bogiem, zatracenia się w Nim, odgrywa dużą rolę w mistyce islamskiej, ale właśnie z tego powodu trudno uznać ją za jeden z głównych nurtów islamu. Sufizm od początku był podejrzany, a niekiedy wprost zwalczany przez islamską ortodoksję. Dobitnym tego przykładem jest los al-Halladza, którego zabito, gdyż twierdził, że stał się boski dzięki mistycznej unii z Bogiem. Por. tamże, s. 289.

W odpowiedzi na zarzuty

U podstaw wiary chrześcijańskiej leży doświadczenie uczniów, że w Jezusie Chrystusie dokonało się zbawienie świata. Ta podstawowa prawda od początku znajdowała wielorakie interpretacje. Były one za każdym razem próbą wyrażenia w kategoriach teologicznych zbawczego charakteru wydarzenia Jezusa przy uwzględnieniu tradycyjnego przekazu wiary oraz aktualnego kontekstu historycznego, społecznego i kulturowego. Na oznaczenie takiej interpretacji przyjął się w teologii chrześcijańskiej termin „model soteriologiczny”⁴⁴.

Pierwsze modele widoczne są już w Nowym Testamencie. Inaczej postrzegają dzieło zbawcze Chrystusa synoptycy, a inaczej Jan czy Paweł. Łukasz podkreśla zbawcze znaczenie całego życia Jezusa i Jego orędzia o królestwie Bożym. Dla Pawła charakterystyczna jest „soteriologia krzyża”. Krzyż objawia ogrom Bożej miłości, która poddaje się cierpieniu, by je ostatecznie przewyciężyć (por. Flp 2,6-11). W soteriologii Jana podstawową rolę odgrywa wcielenie odwiecznego Słowa (J 1,1 n. 14). Zrodzone z Boga Słowo-Syn przynosi życie wieczne i udziela go każdemu, kto w Niego wierzy (J 1,12). Jan widzi też w Jezusie pasterza, który oddaje życie za swoje owce (J 10,11-15.17).

Ta różnorodność ujęć zbawczego wymiaru wydarzenia Jezusa Chrystusa znalazła odzwierciedlenie w soteriologii Ojców Kościoła. Na Wschodzie zasadniczą rolę odegrała nauka o wcieleniu. Słowo, które stało się ciałem, „przebóstwa” człowieka (Atanazy), a przez naukę i przykład zbawczo go „wychowuje” (Klemens Aleksandryjski). Na Zachodzie zasadniczą rolę odegrał krzyż (Tertulian). Jezus złożył siebie w ofierze Ojcu jako zadośćuczynienie za grzechy ludzkości. Ojcom bliskie są również inne kategorie soteriologiczne. Na przykład Orygenes mówi o arcykapłaństwie Chrystusa jako kenozie Logosu, zaś Augustyn o śmierci Jezusa jako *sacrificium reconciliationis*. W średniowieczu interesowano się głównie trzema kwestiami: zbawczym znaczeniem śmierci Jezusa, Jego kapłaństwem oraz zbawieniem poszczególnego człowieka⁴⁵. Również współczesna teologia w różny sposób ujmuje i interpretuje dzieło zbawcze Chrystusa⁴⁶. Mówiąc zatem o so-

⁴⁴ T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 5-11; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 383-385; L. Ullrich, *Soteriologische Modelle in der Dogmengeschichte. Eine Skizze als Orientierungshilfe*, „Theologischer Jahresbericht”, 1988, s. 234-252.

⁴⁵ Por. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 5 n.

⁴⁶ W. Hryniewicz dzieli wszystkie chrześcijańskie interpretacje zbawienia na

teriologii chrześcijańskiej (i jej krytyce), zawsze należy mieć na uwadze wielość ujęć i interpretacji *jednego* wydarzenia zbawczego w Jezusie Chrystusie. Różnorodność ta wskazuje na niezgłębione bogactwo treściowe „przedmiotu”, który każdy model na swój sposób stara się zrozumieć i opisać.

Podobnie ma się rzecz z chrześcijańską nauką o grzechu pierworodnym (*peccatum originale*). Także tutaj mamy do czynienia z różnorodnością ujęć i stanowisk, które z czasem wyraziły się w postaci różnych „typów” interpretacji nauki o grzechu pierworodnym⁴⁷. O ile jednak wiara w zbawczą moc wydarzenia Chrystusa towarzyszyła chrześcijaństwu od początku, doktryna grzechu pierworodnego kształtowała się stopniowo. Jej tło stanowią teologiczne spory o relację natury i łaski oraz kontrowersje gnostyckie. Formalnie nauka o grzechu pierworodnym, rozumianym jako dziedziczenie grzechu Adama oraz związanej z nim rzeczywistej winy (*originalis reatus*), bierze swój początek od Augustyna (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I,20,20). Wcześniej uważano, że dziedziczymy po Adamie skażenie i śmiertelność, a nie jego winę. Na Wschodzie, gdzie podkreślano zbawczą rolę wcielenia oraz propagowano antropologiczny optymizm (na przekór prądom gnostyckim i manichejskim), nauka o grzechu pierworodnym nie odegrała aż tak znaczącej roli. Można stwierdzić, że patrystyka grecka pojmowała grzech pierwszych rodziców jako coś przygodnego i akcydentalnego. Stąd chrześcijański Wschód od wieków skłaniał się ku myśli, że inkarnacja boskiego Słowa dokonałaby się niezależnie od upadku człowieka, gdyż odkupienie nie jest jedynym celem wcielenia; miałoby ono miejsce nawet wtedy, gdyby grzech nie zaistniał w dziejach ludzkości⁴⁸. Na Zachodzie myśl ta powróci w teologii inkarnacyjnej Dunsa Szkota. Ponadto Ojcowie greccy nie idealizują stanu ludzkiej natury przed upadkiem. Nie mówią wprawdzie o jakichś brakach pierwszej osoby człowieka, ale nie uważają go za absolutnie doskonałego. Ze stanu

dwie grupy, w zależności od akcentowania boskiej (modele zstępujące) bądź ludzkiej (modele wstępujące) aktywności w dziele zbawienia. Dola wymienia cztery interpretacje zbawienia, najczęściej spotykane we współczesnej soteriologii chrześcijańskiej: 1. zbawienie jako odkupienie przez krzyż; 2. zbawienie jako zadośćuczynienie; 3. zbawienie jako uszczęśliwiająca łaska; 4. zbawienia jako wyzwolenie. Wszystkie te modele, mimo istotnych różnic, są względem siebie komplementarne.

⁴⁷ Zob. H. Hoping, *Erbsünde, Erbsündenlehre. II. Historisch-theologisch*, [w:] W. Thönissen (red.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg im Br. 2007, kol. 320 n.

⁴⁸ Zob. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 185-191.

bezgrzeszności i pierwotnej niewinności miał on przejść do stanu cnoty i świętości, zdobywanych na drodze współpracy wolnej woli z łaską Bożą⁴⁹.

W tym kontekście nasuwają się pewne uwagi, które będą miały istotne znaczenie dla wiarygodności chrześcijańskiej soteriologii w obliczu stawianych jej zarzutów. Otóż należy zauważyć, że również chrześcijaństwo (zwłaszcza na Wschodzie) nie identyfikuje zbawienia z odkupieniem. Zbawienie jest pojęciem szerszym, gdyż dotyczy miejsca człowieka w Bożym planie stworzenia. Człowiek od samego początku był powołany do wspólnoty z Bogiem, o czym wyraźnie mówi Księga Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26; zob. 5,1-2). Ów ikoniczny status każdego człowieka stanowi podstawę chrześcijańskiej antropologii, zasadniczo różnej od antropologii islamskiej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia można powiedzieć: „Człowiek jest wiecznym «korelatem» Boga”⁵⁰. Obraz Boży w człowieku wyróżnia go na tle reszty stworzenia i decyduje o jego specjalnej relacji do Boga. Jest to nie tylko relacja ontycznej zależności, ale nade wszystko interpersonalnej więzi (symbolizowanej przez „drzewo życia”), stanowiącej o dobru człowieka: o jego życiu, szczęściu i ostatecznym spełnieniu. Wyrazem tej więzi miało być zachowywanie woli Stwórcy, czyli „przykazania antropogenetycznego”⁵¹, zredagowanego przez Jahwistę w formie zakazu. Dotyczył on spożywania z „drzewa poznania dobra i zła”, czyli z „drzewa fałszywej równości ze Stwórcą”: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3,5,22). Był to fundamentalny wymóg zachowania prawdy bytu i porządku między Stwórcą a stworzeniem⁵². Bóg nie odmawia człowiekowi daru życia, ale człowiek musi przyjąć ów dar na sposób ludzki, osobowy, a więc jako istota moralna (świadoma, rozumna i wolna)⁵³. Dlatego w ogrodzie jest także „drzewo próby”, „przewyciężenia pokusy”, „poznania dobra i zła”. Przy tym drzewie waruje szatan jako istota moralnie (nie ontycznie!) zła. Złamanie woli Bożej „obiecuje” autonomię, niezależność, au-

⁴⁹ Por. W. Hryniewicz, *Wiara rodzi się w dialogu*, Kraków 2015, s. 184.

⁵⁰ Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012³, s. 328.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 329.

⁵³ Tamże, s. 231: „Człowiek jako część natury musi być poddany wewnętrznej próbie i weryfikacji, żeby móc stać się osobą; inaczej byłby niejako tylko bryłą ziemi lub zwierzęciem; musi być poddany wymiarowi osobowemu, moralnemu, wolnej afirmacji Boga, prawdy, dobra, życia – przeciw szatanowi; [...] «próba człowieczeństwa» będzie odtąd nieustanna (*anthropogenesis continua*), gdyż należy do istoty stawania się człowieka osobą (*prosopoesis*)”.

tarkię, zaś posłuszeństwo i zachowanie ustanowionego przez Stwórcę porządku – *e contrario* ma skutkować zniewoleniem, stagnacją, zgodą na własną skończoność, kruchość i przemijalność.

Biblijny opis upadku jest w istocie anatomią grzechu, ekranizacją wiecznej pokusy do złego. Pierwotna sytuacja ludzkości, tak często idealizowana w powszechnej świadomości religijnej, daleka jest od romantycznej sielanki. Zamiast rajskiej błogości odnajdujemy dramat, którego napięcie potęgowane jest obecnością zła. Przy tym w świecie istnieje nie tylko zło materialne, fizyczne, ale także zło wewnątrz człowieka: w jego umyśle, sercu i duszy. W tym miejscu pierwsze rozdziały Biblii nie pozostawiają cienia wątpliwości: „istota ludzka jest przerażająca «bliska złu»”⁵⁴. Źródłem tego zła nie jest ani Stwórca, ani świat (natura), ani nawet szatan, lecz sam człowiek: „Grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (Rdz 4,7). Przynajmniej w tym jednym punkcie biblijna i koraniczna wizja człowieka wydają się zgadzać: człowiek od początku jest istotą ambiwalentną, podatną na pokusę i zło, sam jednak ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Jednakże, jak podkreśla Księga Rodzaju, pozytywna lub negatywna autoweryfikacja „pierwszego człowieka” będzie miała istotny wpływ na przyszłość całego rodzaju ludzkiego i dalsze losy stworzenia. Księgi Starego Testamentu wyraźnie mówią o wtargnięciu grzechu na świat wskutek winy człowieka oraz niewłaściwego użytku jego wolności. Akcentują powszechną grzeszność ludzi: „Nie ma człowieka, który by nie grzeszył” (1 Krl 8,46); „nauczyliście się postępować przewrotnie (Jr 13,23). Skąd owa powszechność grzechu? Kontekst, w jakim tworzył autor redakcji Rdz 3 (okres niewoli babilońskiej), pozwala przypuszczać, że zaistniał pewien rodzaj dziedziczenia grzechu i jego skutków (*hereditas peccaminosa*) z pokolenia na pokolenie. W konsekwencji wewnątrz dziejów stworzenia toczą się także dzieje grzechu, w których wszyscy jakoś uczestniczymy i do których dołączamy nasze osobiste zło”⁵⁵.

W tym miejscu ukazuje się istotna różnica między biblijną a koraniczną wizją człowieka, co odzwierciedliło się także w odmiennych koncepcjach zbawienia. Według Biblii wskutek odpowiedzialnej i kierowniczej pozycji człowieka w przyrodzie oraz ontycznej jedności rodzaju ludzkiego grzech Adama miał zasięg ogólnoludzki, a nawet kosmiczny. W islamie ów metafizyczny wymiar zła moralnego wydaje się nie mieć żadnego znaczenia. Według Koranu wystarczyło, że Adam

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tamże.

(rozumiany jako indywiduum) żałował za swój grzech i Bóg mu przebaczył. Występek, którego się dopuścił, był jego osobistym grzechem i jako taki nie miał żadnego wpływu na dalsze losy ludzkości⁵⁶. Koncepcja biblijna jest inna. Rdz 1-3 nie rozumie Adama jako indywiduum, lecz jako *persona corporativa* (hebr. *hā' ādām* – człowiek) – i w tym sensie jest on reprezentantem całej ludzkości. W ten sposób antropologiczny postulat jedności całego rodzaju ludzkiego (wszyscy uczestniczymy w tej samej naturze ludzkiej) wyjaśnia rozprzestrzenianie się grzechu pierworodnego na całą ludzkość. Zło moralne, mające swoje źródło w źle użytej wolności, ma wymiar „ontyczny” – sięga w głąb samego bytu, burzy porządek stwórczy, narusza harmonię między Bogiem i stworzeniem, w związku z czym nie może być usunięte przez samego człowieka. W ten sposób historia zbawienia, która zaczyna się w chwili stworzenia, staje się teraz – na mocy Bożej obietnicy (Rdz 3,14-15) – historią odkupienia: Bóg sam musi uzdrowić swoje stworzenie, gdyż tylko On ma nad nim władzę.

Z drugiej strony zbawienie/odkupienie nie może dokonać się obok ludzkiej wolności – nie dlatego, że Bóg nie mógłby inaczej odku-

⁵⁶ Nie znaczy to, że islam nie zna społecznych skutków grzechu. Owszem, również tutaj podkreśla się, iż przewinienia ludzkie naruszyły wspólnotowość, którą Bóg ustanowił w samym akcie stworzenia. W ten sposób grzech nabiera wymiaru ponadindywidualnego i uniwersalnego. Jednak społeczno-historyczne skutki ludzkich wykroczeń nie są w islamie nazywane „grzechem” (por. H. Zirker, *Islam. Theologische und gesellschaftliche...*, dz. cyt., s. 106). Warto zaznaczyć, że również w chrześcijaństwie grzech pierworodny pojmowany jest jako „grzech” w sensie analogicznym, gdyż nie odnosi się bezpośrednio do wolnych czynów jednostki, bez których nie można mówić o grzechu w sensie ścisłym. Z tego powodu K. Barth całkowicie odrzucił pojęcie grzechu pierworodnego (w sensie *Erbsünde*), uznając je za *contradictio in adiecto*. W nowszej teologii, zarówno katolickiej jak i protestanckiej, można zaobserwować tendencję do „naturalizowania grzechu pierworodnego” (G. Essen), polegającą na utożsamieniu go z „powszechną sytuacją winy” (K. Rahner), „grzechem świata” (P. Schoonenberg), „złem strukturalnym” (G. Gutiérrez), lękiem (E. Drewermann) lub „ego-centryczną strukturą bytu ludzkiego” (W. Pannenberg). Biorąc pod uwagę nauczanie Soboru Trydenckiego, ujęcia te (w dużej mierze zgodne z nauczaniem islamu na temat powszechności grzechu!) należałoby raczej uznać za niewystarczające, choć niekoniecznie błędne. W nauce o grzechu pierworodnym chodzi bowiem o to, że sama nasza wolność już u źródła została „zainfekowana” jakimś złem, które nie pozwala jej rozwinąć się zgodnie ze swoją wewnętrzną dynamiką, odnosząc ją do odpowiadającego jej dobra – tak naturalnego, jak i nadprzyrodzonego. W konsekwencji człowiek „jest wolny, by stać się wolnym” (G. Greshake); jednak by stać się wolnym, potrzebuje odkupienia. Dopiero odkupiona wolność może stać się w pełni wolnością.

pić ludzkości, ale dlatego, że również wolność człowieka jest elementem ustanowionego przezeń porządku stwórczego. Dlatego zbawienie miało przyjść przez *niewiastę* (Maryję jako nową Ewę) i jej *potomstwo* (Chrystusa jako nowego Adama). Wątek ten, wyraźnie obecny u św. Pawła (por. Rz 5,12-15), był rozwijany przez Ojców Kościoła (Justyn, Ireneusz, Tertulian), a swoje spekulatywne dopełnienie znalazł w soteriologii Anzelma z Canterbury. Ponieważ bezpośredni kontekst soteriologii Anzelma stanowiła konfrontacja z krytyką chrześcijaństwa ze strony judaizmu i islamu, w naszych rozważaniach ograniczymy się do krótkiej prezentacji jego stanowiska⁵⁷.

Anzelm ma przed oczyma krytyczną postawę żydów i muzułmanów, którzy wcielenie uważają za niemożliwe i śmieszne, a ekspiacyjną śmierć Syna Bożego za uwłaczającą Bożej czci. Jest oczywiste, że w polemice z nimi nie może powoływać się na autorytety, zwłaszcza na pisma Nowego Testamentu, gdyż nie wszyscy uznają je za podstawę swojej wiary. W tej sytuacji biskup Canterbury usiłuje wykazać, iż to, *jak* dokonało się nasze zbawienie, było „stosowne” (i w tym sensie konieczne) z przyczyn oczywistych dla samego rozumu. W związku z tym usiłuje uzasadnić konkretność wydarzenia Chrystusowego wyłącznie na podstawie koniecznych argumentów (*rationes necessariae*), bez odwoływania się do danych objawienia (*quasi nihil sciatur de Christo*)⁵⁸.

Chcąc uzasadnić rozumność wiary chrześcijańskiej, Anzelm świadomie pomija niektóre patrystyczne koncepcje zbawienia, jak na przykład „teorię wykupu” (krew Chrystusa była zapłatą daną diabłu w zamian za wolność człowieka) czy ideę „przechytrzenia diabła” (diabeł chciał połknąć człowieczeństwo Jezusa i złapał się na haczyk ukrytego w nim bóstwa). Zapewne sami Ojcowie nie rozumieli tych obrazów dosłownie, jednak nie miały one większego znaczenia dla argumentacji Anzelma. Ponadto intencją ojca scholastyki było obalenie fałszywego zarzutu żydów i muzułmanów, jakoby chrześcijaństwo głosiło zagniewanego i głęboko obrażonego Boga, którego trzeba uspokajać i łagodzić straszliwą śmiercią niewinnego człowieka, więcej nawet – Jego własnego Syna.

⁵⁷ Soteriologia Anzelma doczekała się w ostatnim czasie licznych opracowań krytycznych, w tym również w języku polskim. Zob. T. Dola, *Problem komplementarności...*, dz. cyt., s. 63-101; J. Kempa, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009; tenże, *Zagadnienie zastępczości w soteriologii Anzelma z Canterbury i jej współczesnej recepcji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, t. 40, z. 1, 2007, s. 24-39.

⁵⁸ Por. *Cur Deus homo*, wstęp.

Podstawową przesłankę teorii Anzelm stanowi zaistniała w momencie stworzenia relacja człowieka do Boga⁵⁹. Z racji stworzenia człowiek jest w istotny sposób skierowany do Boga jako swego *principium et finis*. Skierowanie to realizuje się w ramach ustalonego przez Boga ładu (*ordo*), który Anzelm nazywa zewnętrzną chwałą Boga (*gloria Dei externa*). Ów obiektywny ład świata tożsamy jest ze zbawczą wolą Boga. Stąd człowiek nie może wprawdzie obrazić Boga w Jego istocie, ale postępując wbrew ustalonemu przezeń porządkowi niszczy swoje własne medium zbawienia, a przez to pośrednio występuje przeciwko samemu Bogu. W takim rozumieniu grzech polega na zwróceniu się stworzenia przeciwko własnemu zbawieniu, a w konsekwencji przeciwko samemu sobie (utrata celu i możliwości spełnienia własnej egzystencji). Stanowi on bowiem zepsucie stworzonej przez Boga natury ludzkiej, której podstawę i słuszne granice wyznacza *ordo iustitiae*. Kara za grzech jest więc w istocie utratą Boga jako zbawienia, co przejawia się w wynaturzeniu wolności oraz wypadnięciu z porządku sprawiedliwości.

Bóg w swojej wszechmocy ma różne możliwości naprawy naruszonego przez grzech porządku (na przykład samym werdyktem swej władzy), zależy Mu jednak na poważnym potraktowaniu ludzkiej wolności. Nie chce zatem przywracać sprawiedliwości i swojej chwały w świecie bez człowieka czy nawet wbrew niemu, lecz pragnie ponownie uzdolnić ludzką wolność do wyrażenia zgody na obiektywny ład świata (*ordo iustitiae*). Tak więc to człowiek powinien przywrócić chwałę Bożą w świecie, czyli uczynić jej zadość (*satis facere*) przez jakiś nowy czyn dobrowolnego posłuszeństwa. Nie jest to jednak możliwe, ponieważ wtedy przyczyną zbawienia, w miejsce Boga, stałby się sam człowiek. Powstaje zatem dylemat: tylko Bóg jako Stwórca może przywrócić *ordo iustitiae*, ale zarazem tylko człowiek – jako znajdujący się w owym *ordo* – może udzielić Mu dobrowolnej odpowiedzi. Anzelm dochodzi przeto do wniosku: biorąc pod uwagę już istniejącą relację Stwórca-stworzenie, wcielenie okazuje się rozwiązaniem najbardziej odpowiadającym Bożej logice stworzenia i zbawienia. Poprzez wcielenie Bóg sam przechodzi na stronę człowieka i w ludzkiej woli Jezusa dobrowolnie przyjmuje porządek sprawiedliwości. W ten sposób wcielenie przedwiecznego Słowa Bożego nie jest tylko objawieniem Bożej mocy, ale jednocześnie ustanowieniem nowej sprawiedliwości, świętości i chwały. Ponieważ podmiotem człowieczeństwa Jezusa jest Jego

⁵⁹ Por. G.L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Br. 1996², s. 381.

bóstwo, od samego początku cechuje je wewnętrzna wolność i oddanie, przez które Jezus okazuje Bogu posłuszeństwo i oddaje Mu chwałę. Jako członek ludzkości, a zarazem wolny od grzechu, może ponieść ciężącą na ludziach (słuszną) karę, to jest śmierć, będącą następstwem nieposłuszeństwa i przejawem oddalenia od Boga, źródła życia.

Przez swoje posłuszeństwo Jezus *czyni* zatem swoją śmierć ofiarą zastępczą, ale jej celem nie jest nakłonienie Boga do pojednania, ani tym bardziej do zmiany Jego nastawienia względem świata. Takie myślenie byłoby niczym innym, jak przejawem świadomości mitycznej, projektującej psychiczne struktury i reakcje człowieka na Boga. Tymczasem Jezus jedna nas z Bogiem właśnie przez to, że w pośrodku swojej ludzkiej (stworzonej) wolności przyjmuje raz jeszcze podarowaną przez Boga całej ludzkości ofertę zbawienia, okazując Mu posłuszeństwo i oddając chwałę aż po najdalsze konsekwencje – aż po krzyż i śmierć. W ten sposób dar pojednania i nowej sprawiedliwości zostaje włączony w proces ludzkiej wolności, a Chrystus – jako Głowa nowej ludzkości – staje się „nowym Adamem”. Ponieważ akt zgody Jezusa na ustanowione przez Stwórcę *ordo iustitiae*, w którym zawiera się także Jego zbawcza wola, jest czynem ludzkim i jednocześnie wyrazem pełnej wolności, Anzelm nazywa go doskonałą zasługą (*meritum*)⁶⁰.

W takim ujęciu pojednanie w żadnym wypadku nie może być rozumiane w taki sposób, jakoby w Bogu istniały przeciwstawne motywy, na przykład sprawiedliwość i miłosierdzie, które teraz, wskutek przelania krwi niewinnego, stały się jednością. W Bogu sprawiedliwość całkowicie utożsamia się z miłosierdziem, które najpełniej ukazało się w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego cierpieniu i śmierci. Miłosierdzie Boga jest Jego sprawiedliwością, przez którą On czyni nas sprawiedliwymi (*iustum facere*)⁶¹.

Nie mamy tu do czynienia, rzecz jasna, z pełnym wykładem chrześcijańskiej soteriologii. Anzelmowi chodziło przede wszystkim o ukazanie wewnętrznej logiki łączącej wcielenie z odkupieniem, a w konsekwencji o wykazanie rozumnego charakteru chrześcijańskiej wiary w Boga i dokonane w Chrystusie odkupienie. Warto dodać, że swoją naukę o zastępczej i ekspiacyjnej śmierci Jezusa Anzelm umieszcza na płaszczyźnie idei przymierza, która w Biblii jest podstawową kategorią określającą oraz interpretującą relację Boga do człowieka i całego stworzenia.

⁶⁰ Por. tamże, s. 383.

⁶¹ Por. tamże.

Wnioski i kwestie do dyskusji

Powyższe refleksje z pewnością nie wyczerpują bogatej i złożonej problematyki wzajemnych relacji chrześcijaństwa oraz islamu w aspekcie wysuwanych w nich roszczeń zbawczych. Niemniej jednak w świetle tego, co powiedziano, można pokusić się o sformułowanie pewnych ogólnych wniosków, które mogą okazać się pomocne i inspirujące dla dalszej dyskusji w omawianej kwestii, a także dla teologii religii jako takiej.

1. Należy zauważyć, że poważne potraktowanie wypowiedzi obydwu religii na temat zbawienia nie pozwala na dokonywanie jakichkolwiek harmonizacji i upraszczających syntez. Nie kwestionując obecności wspólnych motywów i idei teologicznych, zwłaszcza tych opartych na tradycji biblijnej, z której czerpie także Koran, nie sposób nie zauważyć istotnych różnic, a nawet sprzeczności w obrębie szczegółowych interpretacji oraz rozumienia tych samych motywów i idei. Wystarczy wspomnieć koraniczną interpretację biblijnej historii upadku lub śmierci Jezusa. W tej sytuacji umieszczanie chrześcijaństwa i islamu we wspólnym schemacie soteriocentryzmu, jak czyni to pluralistyczna teologia religii, okazuje się daleko idącym uproszczeniem, zafałszowującym prawdziwy obraz obydwu religii. Wniosek ten można potraktować jako przestrożę dla teologii religii w ogóle, gdyż również pozostałe stanowiska teologicznoreligijne (ekskluzywizm i inkluzywizm) nierzadko zadowalają się ogólnymi stwierdzeniami i wyobrażeniami na temat religii, zupełnie nie interesując się tym, co dana religia mówi o sobie samej. Emblematycznym tego przykładem jest postawa K. Bartha, który zapytany kiedyś przez cejlońskiego teologa D.T. Nilesa, skąd wie, że hinduizm jest niewiarą, miał odpowiedzieć: „A priori”⁶². Rodzi się zatem postulat, by teologia religii nie ograniczała swoich badań do płaszczyzny ogólnej, „makrologicznej”, ale zeszła w głąb, na płaszczyznę „mikrologiczną”. Wiąże się to z uwzględnieniem szczegółowych danych dostarczanych przez nauki religioznawcze, takie jak historia religii, etnologia religii, fenomenologia religii i inne. Zadaniu temu usiłuje od jakiegoś czasu sprostać teologia komparatywna (*comparative theology*), uprawiana głównie w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, a ostatnio także w Niemczech⁶³. Jej przedstawiciele

⁶² D.T. Niles, *Karl Barth – a Personal Memory*, „The South East Asia Journal of Theology”, t. 11, 1969, s. 10 n.

⁶³ Zob. K. Kałuża, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne”, t. 61, z. 9, 2014, s. 43-91.

(F.X. Clooney, R.C. Neville, K. Ward i inni) dystansują się od ujęć globalno-systemowych, charakterystycznych dla teologii religii, i zwracają się ku konkretnym religiom historycznym, traktując je jako niepowtarzalne oraz niesprowadzalne do siebie fenomeny społeczno-kulturowe. Tym, co charakteryzuje teologię komparatywną, jest jej mikrologiczny charakter, konsekwentne stosowanie metody komparatywnej oraz dążenie do maksymalnej obiektywizacji wyników badań. W efekcie w teologii komparatywnej nie chodzi o tworzenie kolejnych teorii teologiczno-religijnych (obok ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu), lecz o szczegółową analizę konkretnych idei bądź pól problemowych, wyznaczonych przez co najmniej dwie tradycje religijne. Niniejszy artykuł można potraktować jako próbę takiego sposobu podejścia do badań nad religiami.

2. Poczynione analizy pokazały, że islam nie tylko nie rozwinął żadnej soteriologii, ale świadomie przeciw niej występuje. Rodzi się zatem pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy, zwłaszcza że Koran czerpie z tradycji biblijnych, w których obecne są mniej lub bardziej rozwinięte elementy teologii zbawienia (np. w tradycji prorockiej). Wydaje się, że głównym tego powodem jest specyficzny typ monoteizmu, jaki reprezentuje islam. Soteriologia chrześcijańska, niezależnie od konkretnego modelu, w jakim występuje, opiera się na dwóch przesłankach, które z punktu widzenia tradycji muzułmańskiej są nie do przyjęcia: 1. Bóg i Jego zbawienie dają się pomyśleć w kategoriach personalistyczno-komunikatywnych; 2. przestrzeń i czas mogą stanowić medium, poprzez które Bóg zbawczo wychodzi naprzeciw człowiekowi. Dopiero przyjmując te założenia, które logicznie wpisują się w biblijną ideę przymierza, da się pomyśleć, że Jezus Chrystus jest szczytem i zarazem eschatologicznym spełnieniem zbawczego *samoudzielenia* się Boga człowiekowi. Jak pisze K. Rahner:

„Ponieważ Jezus stanowi w swej osobie i jako osoba obietnicę dla świata oraz zapewnia włączenie świata w Boga, jest On niezrównanym, definitywnym i eschatologicznym wydarzeniem. Po Nim nie może przyjść już żadne doświadczenie religijne i żaden prorok, który by Go przewyższył, gdyż inaczej nie byłby On Bogiem-Człowiekiem [...]”⁶⁴.

Ale właśnie temu stanowczo sprzeciwia się islam. Ścisły, wręcz „monadologiczny” monoteizm, zabrania myśleć i interpretować relację Boga do świata w kategoriach komunikatywnych (a więc także w ra-

⁶⁴ K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. D. Szumska, Paryż 1977, s. 50.

mach biblijnego schematu przymierza⁶⁵). Bóg jest absolutnie transcendentny, przez co między Stwórcą a stworzeniem istnieje nieprzekraczalny dystans. W konsekwencji idea wcielenia i odkupienia budzą w islamie zdecydowany sprzeciw, gdyż godzą w samą istotę monoteizmu.

Z punktu widzenia krytyki historyczno-literackiej warto byłoby zapytać, skąd w Koranie taka koncepcja monoteizmu? Czy jej genezę należy upatrywać wyłącznie w otrzymanym przez Mahometa objawieniu, czy może istnieją jeszcze inne jej źródła? Wielu współczesnych badaczy przyjmuje, że na powstanie Koranu wpływ miała zarówno tradycja biblijna Starego Testamentu, jak i (choć w mniejszym stopniu) tradycja chrześcijańska⁶⁶. O jaką tradycję chrześcijańską konkretnie chodzi? Ch. Luxenberg (pseudonim), K.H. Ohlig, Ibn Warraq (pseudonim) i M. Sfar stawiają hipotezę, że chodzi o tradycję syryjską⁶⁷. Obraz Jezusa, jaki odnajdujemy w Koranie, koresponduje z teologią i chrystologią wczesnego chrześcijaństwa w Syrii. To właśnie tam głoszono ściśle unitarny typ monoteizmu, tzw. monarchianizm, w którym akcentowano jedyność (gr. *mónos* – jedyny) i moc Boga. W ramach monarchianizmu Jezus był tylko „Sługą Boga” (tytuł ten obecny jest w *II Modlitwie Eucharystycznej* oraz w *Didache* – oba teksty powstały w II wieku w Syrii), który najlepiej i najdoskonalej spośród wszystkich ludzi wypełnił wolę Wszechmocnego. Ten typ teologii przednicejskiej do złudzenia przypomina teologię Koranu: Bóg jest Bogiem jedynym; Jemu samemu przysługuje władza (monarchia); Jezus jest Jego Posłańcem, Sługą, Prorokiem i Mesjaszem. W roku 410, po okresie prześladowań, na mocy postanowień synodu w Seleucji-Ktezyfonie (okolice dzisiejszego Bagdadu), Kościół wschodniosyryjski, rozciągający się na terenach ówczesnego królestwa Persji od Eufratu po Indie, przyjął orzeczenia Soboru Nicejskiego (325), a wraz

⁶⁵ H. Zirker, *Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus? Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam*, [w:] M. Brück, J. Werbick (red.), *Der Einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg im Br. 1993, s. 113: „Zwar kann auch der Koran sagen, dass die Menschen durch ihre Vergehen einen «Bund» brechen; dennoch wäre es falsch, darin nach biblischem Verständnis die Zerstörung eines Gemeinschaftsverhältnisses von Gott und Mensch zu sehen: Es geht hier allein um die Nicht-Anerkennung und Nicht-Befolgung von Gottes Forderungen [...]”.

⁶⁶ Zob. K.H. Ohlig, G.R. Puin (red.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschung zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005; J. Gnilka, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg im Br. 2007.

⁶⁷ Por. K.H. Ohlig, *Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam*, „Aus Politik und Zeitgeschichte”, t. 26-27, 2007, s. 5.

z nimi wiarę w bóstwo Chrystusa. Recepcja postanowień synodalnych trwała jednak dość długo – w wielu regionach wiara w Chrystusa jako „współistotnego” Bogu-Ojcu przyjęła się dopiero w VI wieku, w pewnych zaś regionach nie przyjęła się w ogóle, czego świadectwem jest właśnie Koran⁶⁸.

3. Jedna z podstawowych prawd islamu głosi, że Koran jest autentycznym słowem Bożym (*kalimat Allah*). Kategoria „słowa Bożego” zawiera jednak pewne implikacje natury ontologicznej, które w ramach unitarnego monoteizmu wydają się trudne do wyjaśnienia. Sam fakt wypowiedzenia się Boga „na zewnątrz” (*verbum externum*) zakłada bowiem Jego relacyjność (*verbum internum*), co wydaje się kłócić z absolutną prostotą (jednością) Boga, którą głosi islam. Ponadto świat nie może być konstytutywnym terminem realnego odniesienia Boga do niego⁶⁹. Gdyby tak było, Bóg byłby w jakiś sposób zależny od świata, gdyż każda realna relacja jest ontologicznie współkonstituowana przez jej punkt referencyjny, jej „dokąd”. Chrześcijańską odpowiedzią na ów problem jest doktryna trynitarna: ponieważ Bóg sam jest relacyjny, może wchodzić w relację z innymi (ze światem i człowiekiem). Zatem to nie świat konstituuje relację Boga do świata, lecz relacja Boga-Syna do Boga-Ojca w ich wzajemnym odniesieniu (w Bogu-Duchu Świętym)⁷⁰. Dopiero w takiej perspektywie można zasadnie mówić

⁶⁸ Tamże, s. 6: „Nicejskie wyznanie wiary zostało przyjęte w Kościele wschodniosyryjskim dopiero w V w. Jednak Koran obstał przy starszym rozumieniu Boga i Jezusa, charakterystycznym dla okresu przednicejskiego. Zdecydowanie zwalcza on fałszywe pojmowanie Boga oraz chrystologię innych posiadaczy księgi”. Ch. Luxenberg stawia nawet hipotezę, że u podstaw Koranu leży jakaś chrześcijańska księga liturgiczna, która niestety zaginęła. Bardziej umiarkowane stanowisko w tej kwestii prezentuje J. Gnilka, który krytycznie odnosi się do tez Luxenberga i Ohliga. Przyznaje wprawdzie, że gdyby Luxenbergowi udało się zrekonstruować wspomnianą księgę, mielibyśmy do czynienia z zupełnie nową sytuacją, niemniej jednak wciąż pozostawałoby niejasne, dlaczego – po pierwsze – większy wpływ na islam wywarł judaizm niż chrześcijaństwo (taka jest podstawowa teza Gnilki) i – po drugie – dlaczego islam zwrócił się w końcu przeciwko chrześcijaństwu, odrzucając jego podstawowe prawdy oraz przekonania (kerygmat). Por. J. Gnilka, *Die Nazarener und der Koran...*, dz. cyt., s. 146.

⁶⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 13 a. 7 c: „W Bogu nie ma bowiem żadnej rzeczywistej relacji Jego do stworzeń, lecz jedynie pojęciowa, o tyle, o ile stworzenia odnoszą się do Niego”. [Cyt. za:] tenże, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. i komentarze G. Kurylewicz i in., Kraków 1999, s. 185.

⁷⁰ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Br. 2001⁴, s. 219-225.

o „Bożym objawieniu”, a święte księgi rozumieć jako autentyczne „słowo Boże”. Czy w ramach unitarnego monoteizmu podobne uzasadnienie jest możliwe?⁷¹

~•~

KRYSTIAN KAŁUŻA

Odkupieni w Jezusie Chrystusie?

Soteriologia chrześcijańska wobec wyzwań islamu

Streszczenie

W artykule podjęto kwestię islamskiej krytyki chrześcijańskiej soteriologii. W pierwszej części zwrócono uwagę na niewystarczalność soteriocentryzmu (J. Hick), ignorującego głębokie różnice między religiami. Kolejna część prezentuje motywy, jakie skłaniają islam do odrzucenia chrześcijańskiej soteriologii. Są nimi radykalny monoteizm, w którym nie ma miejsca na ideę wcielenia i odkupienia, oraz koncepcja człowieka, wolnego od grzechu pierworodnego i jego skutków. W trzeciej części przedłożenia zaprezentowano krótką apologię chrześcijańskiej nauki o zbawieniu/odkupieniu, zwracając uwagę na wielość modeli soteriologicznych oraz różnorodność interpretacji grzechu pierworodnego. Wyeksponowanie soteriologii Anzelma z Canterbury znalazło uzasadnienie w jego dyskusji z islamem oraz dowartościowaniu ludzkiej wolności. We wnioskach zwrócono uwagę na konieczność współpracy teologii religii z innymi naukami religiologicznymi. Postawiono też pytanie o genezę unitarnego monoteizmu w Koranie (ewentualne wpływy wczesnego, monarchianistycznego chrześcijaństwa w Syrii – Ch. Luxenberg, K.H. Ohlig i inni) oraz o zasadność posługiwania się kategorią „słowa Bożego”, którą ten typ monoteizmu zdaje się wykluczać.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, islam, soteriologia, zbawienie, grzech pierworodny.

⁷¹ W ramach teologii komparatywnej ciekawą dyskusję na ten temat można prześledzić [w:] M. Tatari, K. von Stosch (red.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Beiträge zur komparativen Theologie 7, Paderborn 2013.

KRYSTIAN KAŁUŻA

Redeemed in Jesus Christ?**Christian soteriology in the face of Islam****Abstract**

The article presents an overview of the Islamic criticism of the Christian soteriology. It begins with pointing out some deficits in the soteriocentrism (J. Hick), with its glossing over serious differences between religions. Next it presents the motives behind Islam's objection to the Christian soteriology, such as radical monotheism with its utter rejection of the idea of the incarnation and redemption, and its concept of man, reportedly free from the original sin and its consequences. The third part of the article is a brief apology of the Christian teaching on salvation and redemption. It draws attention to the fact that there is not one but many soteriological models and interpretations of the original sin. The soteriology of Anselm of Canterbury merits particular attention for his discussion with Islam and insistence on human freedom. The article concludes with an appeal to the theology of religion to work closely with other branches of religious studies. It postulates an inquiry into the genesis of the unitarian monotheism in the Qur'an and possible influence of the monarchianism in Syria on its formation (Ch. Luxenberg, K.H. Ohlig, and others). It also questions the legitimacy of referring to it as the *Word of God*, since this particular type of monotheism seems to exclude it in the first place.

Keywords: Christianity, Islam, soteriology, redemption, original sin.

Działalność Rajmunda Llulla w Afryce Północnej (XIII i XIV wiek). Początki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego

Rafał Hryszko

rhryszko@interia.pl

Uniwersytet Jagielloński

Dr hab., adiunkt w Zakładzie Historii Średniowiecznej Powszechnej w Instytucie Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe: historia i kultura krajów zachodniej części basenu Morza Śródziemnego, późnośredniowieczna kuchnia tego obszaru, rola i miejsce słodyczy oraz wyrobów cukierniczych Katalonii, Francji i Włoch w wiekach średnich, a także aktywność kupców genueńskich w basenie Morza Czarnego i na obszarze ziemi lwowskiej w późnym średniowieczu. Opublikował cztery książki i kilkanaście artykułów, m.in. *Llibre de Sent Soví. Katalońska średniowieczna księga kucharska* (Kraków 2010) oraz *Media aeva dulcia. Analiza produkcji i konsumpcji słodyczy w Koronie Aragonii w XIV i XV w.* (Kraków 2013).

Początek Roku Miłosierdzia (od 8 grudnia 2015 do 20 listopada 2016 r.) ogłoszonego przez papieża Franciszka¹ zbiega się z okrągłą, bo siedemsetną rocznicą śmierci Rajmunda Llulla² (ok. 1232–1316). W pamięci współczesnych zapisał się jako wybitny uczony oraz niezwykle płodny filozof i teolog. Zapamiętano go również jako gorliwego misjonarza, który chciał nawracać muzułmanów na chrześcijaństwo. Jakże były motywy i metody jego działań? Czym zaowocowały i jak ewoluowały? Z jakim przyjęciem spotkał się Llull na terenach misyjnych? – to

¹ https://w2.vatican.va/content/francesco/it/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html [dostęp: 15.05.2015].

² Na potrzeby niniejszego opracowania stosuję katalońską formę zapisu nazwiska uczonego, który w piśmiennictwie naukowym występuje również jako Ramundus Lullus.

kwestie, które zostaną podniesione w niniejszym artykule. Jego celem jest analiza okoliczności towarzyszących wyprawom misyjnym Rajmunda Llulla do Afryki Północnej, ze szczególnym uwzględnieniem realiów epoki.

Do najważniejszych źródeł wykorzystanych w badaniu tego zagadnienia należy biografia Llulla zatytułowana *Vita coetanea*. Dzieło to zostało spisane po łacinie w 1311 r. w Paryżu przez jednego z uczniów Oświeconego Doktora. Choć przedstawiony w nim obraz sylwetki uczonego jest w gruncie rzeczy jednostronny, to jednocześnie dostarcza nam szeregu cennych informacji, w tym o działalności Llulla na terenach północnoafrykańskich³. Kolejną grupą materiałów źródłowych jest korespondencja królów Korony Aragonii zarówno z władcami państw muzułmańskiego Maghrebu z przełomu XIII i XIV w., jak i przedstawicielami Korony Aragonii na rzeczonym obszarze dotycząca naszego misjonarza; ważne są także nieliczne listy tego ostatniego⁴.

Nie bez znaczenia pozostają pisma samego Llulla, poddane gruntowanej analizie przez liczne grono badaczy reprezentujących różne dziedziny wiedzy. W kontekście tematyki niniejszego artykułu spośród 266 pism, jakie pozostawił uczony Katalończyk, pomocne okazały się: *Księga kontemplacji* (*Llibre de contemplació en Deu*, 1273–1274 [?])⁵, *Doctrina pueril* (1274–1276)⁶, *Księga poganina i trzech mędrców* (*Llibre del gentil e dels tres savis*, 1274–1276 [?])⁷, *Blanquerna* (*Llibre d'Evast e Blanquerna*, 1274–1276)⁸, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego* (*Libre d'amic*

³ Korzystałem ze starszej, łacińskiej wersji *Vita coetanea* wydanej w oryginale łacińskim i przekładzie katalońskim: R. Llull, *Vida coetánea de Ramón Llull*, [w:] M. Batllori, M. Caldentey (red.), *Obras literarias de R. Lull*, Madrid 1948, s. 43–77.

⁴ A. Rubió y Lluch (red.), *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, v. I, Barcelona 1908, dok. LXIV–LXVI, s. 62–64; A. de Palma de Mallorca, *Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV*, „Estudios Lulianos”, v. 3, 1959, s. 71–72.

⁵ R. Llull, *Libre de contemplació en Deu, escrit a Mallorca i transladat darabic en romanç vulgar devers lany MCCLXXII*, t. I–II, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. II–III, Palma de Mallorca 1906; t. III, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. IV, Palma de Mallorca 1910; t. IV–V, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. V–VI, Palma de Mallorca 1911; t. VI, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. VII, Palma de Mallorca 1913; t. VII, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. VIII, Palma de Mallorca 1914.

⁶ R. Llull, *Libre de doctrina pueril*, [w:] *Doctrina Pueril, Libre del Orde de Cavalleria: text original y antiga versió francesa, Art de Confessió*, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. I, Palma de Mallorca 1906, s. 3–199.

⁷ R. Lulle, *Le livre du gentil et des trois sages*, texte établi et présenté par A. Llinarès, Paris 1966; polski przekład: R. Llull, *Księga poganina i trzech mędrców*, tłum. B. Sławomirska, Wadowice 2005.

⁸ R. Llull, *Libre de Blanquerna escrit a Montpellier devers lany MCCLXXXIII*, [w:] *Obres de Ramon Lull*, v. IX, Palma de Mallorca 1914.

e amat, 1276–1283)⁹, *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292)¹⁰, *Liber de fine* (1305)¹¹, *Disputatio Raimundi christiani et Homeri Saraceni*¹², *Phantasticus* (*Liber disputationis Petri et Raimundi*, 1311)¹³, *De participatione christianorum et saracenorum* (1312)¹⁴, *De civitate mundi* (1314)¹⁵.

Nie bez znaczenia pozostają badania nad działalnością i myślą Rajmunda Llulla. Są niezwykle bogate i reprezentowane przez uczonych różnych specjalności. Ograniczę się do wskazania tych, którzy główny nacisk kładli na zgłębienie wątków związanych z podróżami Llulla do Afryki Północnej i nawracaniem muzułmanów. W tym gronie należy wymienić m.in. Ramona Sugranyesa de Franch, Armanda Llinaresa, Benjamina Z. Kedara, Johna Victora Tolana, Josepa Perarau i Espelta, Joannę Judycką oraz Annę Sawicką. Analiza wyników badań wymienionych powyżej uczonych skonfrontowana ze zgromadzonym materiałem źródłowym pozwala stworzyć obraz interesujących nas etapów życia dotyczących działań misyjnych Llulla na terenie Afryki Północnej, a nade wszystko ewolucji jego poglądów dotyczących metod nawracania muzułmanów.

Życie i działalność Rajmunda Llulla (do 1292 r.)

Na ogół przyjmuje się, że Rajmund Llull urodził się na Majorce w 1232 lub w 1233 r. w rodzinie drobnego rycerza, który przybył na wyspę krótko po jej podboju i wcieleniu do Korony Aragonii przez Ja-

⁹ R. Llull, *Llibre d'amic e amat*, Barcelona 1927; jeden z polskich przekładów: R. Llull, *Księga Przyjaciela i Umiłowanego. Breviarz mistyczny*, tłum. A. Sawicka, Kraków 2003.

¹⁰ Fragmenty wydał J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford 1971.

¹¹ R. Llull, *Liber de fine*, [w:] A. Madre (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. IX, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. XXXV, Turnhout 1981, s. 233–291.

¹² R. Llull, *Disputatio Raimundi christiani et Homeri Saraceni*, [w:] A. Madre (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XXII, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. CXIV, Turnhout 1998, s. 159–264.

¹³ R. Llull, *Liber disputationis Petri et Raimundi*, [w:] A. Oliver i in. (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XVI, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. LXXVIII, Turnhout 1988, s. 1–30.

¹⁴ R. Llull, *Liber de participatione christianorum et saracenorum*, [w:] A. Oliver i in. (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. XVI, [w:] *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, v. LXXVIII, Turnhout 1988, s. 237–260.

¹⁵ R. Llull, *De civitate mundi*, [w:] J. Stöhr (red.), *Raimundi Lulli Opera latina*, t. II, Turnhout 1960, s. 169–201.

kuba I Zdobywcę (1213–1276). Młody Llull otrzymał gruntowne wykształcenie, a w młodości służył na dworze późniejszego władcy Majorki, Jakuba II. Prowadził przy tym światowe życie: wdawał się w liczne romanse, hołdował obyczajowości trubadurów i czerpał z uroków przebywania na dworze¹⁶.

W 1263 r. pod wpływem objawienia Chrystusa ukrzyżowanego porzucił doczesność i oddał się sprawom wiary. Już na początku drogi duchowej jasno określił cele swoich działań. Sformułował je w trzech zasadniczych punktach: po pierwsze – głoszenie Chrystusa niewiernym, tj. muzułmanom; po wtóre – utworzenie ośrodków, gdzie przyszli misjonarze będą uczyli się języków obcych; po trzecie – napisanie dzieła stanowiącego apologię chrześcijaństwa¹⁷. Śledząc koleje jego życia, można odnieść wrażenie, że cele te realizował z pełną konsekwencją i niesłychanym zapałem.

Na przełomie lat 60. i 70. XIII w. przez blisko dekadę intensywnie uczył się arabskiego. Jednocześnie przyswoił sobie wiedzę z zakresu sztuk wyzwolonych. Zapoznał się z popularnymi w XIII w. szkołami filozoficznymi, w tym z podstawowymi zasadami filozofii i teologii islamu. Szczególną uwagę przywiązywał do sufizmu – prądu mistycznego popularnego wśród muzułmanów z Majorki – a zwłaszcza do filozofii Al-Ghazalego¹⁸.

W 1274 r., przebywając na górze Randa, Llull dostąpił objawienia intelektualnego. Jak czytamy w *Vita coetanea*, w pierwszym rzędzie wpłynęło ono na aktywność pisarską uczonego. W tym samym

¹⁶ A. Llinares, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble 1963, s. 74–82; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus. Życie i twórczość Rajmunda Lulla*, „Acta Mediaevalia”, t. 15, 2002, s. 74; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości błogosławionego Rajmunda*, [w:] *taż, Drogi i rozdroża kultury katalońskiej*, Kraków 2006, s. 76; *taż, Działalność Rajmunda Lulla na rzecz dialogu z islamem*, [w:] A. Zajac (red.), *Krucjata bez krucjat. O franciszkanach na ziemiach islamu*, Kraków 2011, s. 117–118; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida, pensament i context de Ramon Llull*, „Catalan Historical Review”, nr 1, 2008, s. 196–197.

¹⁷ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 83–88; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 75, 84–85; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 76–82; *taż, Działalność Rajmunda Lulla...*, s. 13–42; A. Miotk, *Rajmund Lull jako prekursor metody dialogu w misyjnej działalności Kościoła katolickiego w średniowieczu*, „Studia Warmińskie”, t. 41–42, 2004–2005, s. 107–108; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁸ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 88–94; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 75–76; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 83–85; *taż, Działalność Rajmunda Lulla...*, dz. cyt., s. 120–122; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 197–198.

roku, podczas pobytu na Majorce, Llull stworzył dzieło *Ars compendiosa*, w którym dowodził wyższości chrześcijaństwa nad islamem¹⁹.

Wydarzenie na górze Randa stało się też dla niego bodźcem do podjęcia konkretnych działań, których celem było nawracanie muzułmanów na chrześcijaństwo. Llull skierował swoją uwagę na tereny Afryki Północnej, a w szczególności na wybrzeża Tunezji. Dlaczego właśnie tam? Odpowiedzi na to pytanie jest co najmniej kilka.

Tło polityczne wypraw Rajmunda Llulla do Afryki Północnej

Tunezja, wraz z Marokiem i Tilimsanem na zachodzie, była jednym z trzech państw, które powstały po przegranym starciu muzułmanów z chrześcijanami pod Las Navas de Tolosa w 1212 r. na skutek rozpadu imperium pokonanych Almohadów²⁰. W 1228 r., władzę na obszarze obejmującym tereny dzisiejszego państwa tunezyjskiego, wraz z rejonem Konstantyny i Bidżaji, zdobył przedstawiciel rodu Hafsydów, Abu Zakarija, zwany również Jahja I (1228–1249). W 1236 r. ogłosił się niezależnym władcą. Przejęcie rządów przez Abu Abdallaha al-Mustansira (1249–1277) w 1249 r. oznaczało początek budowy mocarstwowej pozycji państwa, czego wyrazem było przyjęcie przez władcę tytułu kalifa w 1253 r.²¹. Z jakiego powodu właśnie to państwo zwróciło uwagę Rajmunda Llulla i dlaczego to jego mieszkańców chciał nawracać?

¹⁹ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 19; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 94–98; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 76–77; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 85–86; tenże, *Działalność Rajmunda Lulla...*, dz. cyt., s. 122–123; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 200–203.

²⁰ Obszar średniowiecznej Tunezji wykraczał poza tereny współczesnego państwa tunezyjskiego i obejmował również region Konstantyny wraz z Bidżają. Przez chrześcijan był nazywany Berberią Wschodnią, zaś przez muzułmanów – Ifrikiją. Centrum tego państwa znajdowało się w Tunisie: A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 37. Syntetyczne ujęcie tła misji Llulla przedstawia: Ch. Dufourq, *La Méditerranée et le christianisme: cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de Ramon Llull*, „Estudios Lulianos”, v. 24, 1980, s. 5–22.

²¹ A. Dziubiński, *Afryka Północna od VII do XVI w.*, [w:] M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XX w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1996, s. 425–426. Szersze omówienie panowania Hafsydów na terenie Ifrikiji – zob. tenże, *Historia Tunezji*, Wrocław 1994, s. 118–123; M.D. López Pérez, *La expansión económica catalanoaragonesa hacia el Magreb medieval*, [w:] M.T. Ferrer i Mallol, D. Coulon (red.), *L'expansió catalana a la Mediterrània a la Baixa Edat Mitjana: actes del seminari celebrat a Barcelona el 20 d'abril de 1998*, Barcelona 1999, s. 82–83.

Zasadniczą wskazówką może być fakt, że Tunezja stanowiła część tego obszaru Afryki, który został najwcześniej i najlepiej rozpoznany przez Katalończyków, przybywających tutaj już w drugiej połowie XII w., głównie w celach handlowych. Kupcy katalońscy przywozili na te tereny produkty rzemiosła zachodnioeuropejskiego, w zamian za nie nabywali skóry, воск, wełnę, zboże, daktyle²². Ponadto tereny tego państwa miały strategiczne znaczenie w polityce mocarstwowej Jakuba I Zdobywcy. Korona Aragonii, podbijając Baleary na przełomie lat 20. i 30. XIII w., weszła na drogę ekspansji morskiej. Począwszy od tego okresu starała się zabezpieczyć przyczółki swojej działalności właśnie na wybrzeżu północnoafrykańskim, znajdującym się w bezpośrednim sąsiedztwie nowo zdobytych obszarów. Dogodnym instrumentem poszerzania wpływów stali się kupcy katalońscy prowadzący owocną wymianę handlową w tunezyjskich portach. W 1252 r. Katalończycy uzyskali zgodę al-Mustansira na stworzenie własnego konsulatu, czyli urzędu, na czele którego stał konsul reprezentujący miejscową społeczność katalońską. Nie był to jedyny skutek intensyfikacji dwustronnych kontaktów – od 1256 r. w oddziałach kalifa zaczęli służyć najemnicy katalońscy²³. Równocześnie obie strony rozwijały kontakty dyplomatyczne. Począwszy od lat 50. XIII w. kilkakrotnie wymieniano poselstwa, co świadczyło o dobrych stosunkach między obydwoma państwami. W tej sytuacji nie dziwi fakt, że Jakub I Zdobywca odmówił udziału w drugiej krucjacie Ludwika IX Świętego, której celem był Tunis²⁴. Zamiast walczyć, Katalończycy umacniali swoje

²² M.D. López Pérez, *La expansión económica...*, dz. cyt., s. 83–85; C. Batle, *Uns mercaders de Barcelona al nord d'Àfrica a mitjan segle XIII*, „Acta Mediaevalia”, nr 10, 1989, s. 145–157; M.T. Ferrer, *El comerç català a la baixa edat mitjana*, „Catalan Historical Review”, nr 5, 2012, s. 166–168; R. Hryszko, *Media aeva dulcia. Analiza produkcji i konsumpcji słodczy w Koronie Aragonii w XIV i XV w.*, Kraków 2013, s. 96–97.

²³ A. Huici Miranda, *Colección diplomática de Jaime I, el Conquistador*, v. I, Valencia 1916, s. 512; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 39.

²⁴ Co więcej, już kilka miesięcy po porażce tej krucjaty Jakub I zawarł porozumienie z kalifem Muhammadem I al-Mustansirem, które umożliwiło Katalończykom prowadzenie swobodnego handlu na terenie Tunezji. Trafnie podsumował to A. Llinares: „[...] to, co Francuzi i Andegawenowie na próżno usiłowali dostać w Tunisie siłą, Katalończycy osiągnęli pod znakami pokoju i przyjaźni” (A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 40). Następca al-Mustansira, al-Watik, kontynuował przyjazne relacje z Jakubem II, władcą Majorki. Przy pięcioletnim przyjaźni był traktat zawarty 13 czerwca 1278 r., który *de facto* stanowił potwierdzenie treści sojuszu zawartego w Walencji (zob. M.L. de Mas Latrie (red.), *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge: recueillis*

wpływy na dworze – w 1279 r. kataloński admirał Konrad Lancia walczy nie przyczynił się do obalenia jednego z władców, Abu Zakariji Jahji II al-Watika i osadzenia na jego tronie brata al-Mustansira, Abu Ishaka Ibrahima I²⁵. Nowy władca szybko zapragnął wyzwolić się spod wpływów aragońskich, co sprawiło, że za Piotra III, następcy Jakuba I, Katalończycy, chcąc zabezpieczyć swoje interesy na terenie Afryki Północnej, zdecydowali się na zbrojną agresję. W 1282 r. władca Korony Aragonii przy pomocy najemników katalońskich i – przejściowo – namiestnika Konstantyny Abu Bekra ibn al-Wizira zdołał umocnić się na wybrzeżu, w obrębie kontrolowanego przezeń obszaru. W opinii części historyków miało to stanowić preludium do ataku na sycylijskie Palermo po wybuchu tzw. niesporów sycylijskich (31 marca 1282 r.). Dla innych to dowód świadczący o faktycznej chęci zajęcia państwa Hafsydów przez aragońskiego władcę. Za taką interpretacją zdają się przemawiać późniejsze wydarzenia. W 1283 r. w państwie Hafsydów doszło do ostrych walk o władzę. W tej sytuacji, w następnym roku, dowódca floty aragońskiej Roger de Lauria bez przeszkód zajął ważną strategicznie wyspę Dżerba i archipelag wysp Karkanna w Zatoce Gabes u wybrzeży Tunezji²⁶. Osłabiona wewnętrznymi sporami strona tunezyjska nie interweniowała, zaś w roku 1285 jeden z następców Abu Ishaka I, Abu Hafs Omar (1284–1295), zawarł z Piotrem III nowe porozumienie dające Katalończykom możliwość prowadzenia praktycznie niczym nie skrzepowanej działalności na terenach Tunezji²⁷.

par ordre de l'empereur, v. II, Paris 1872, s. 187–188). Jak zauważa Llinares, traktat, chociaż był zawarty jedynie przez króla Majorki, dotyczył wszystkich Katalończyków (A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 41). Szerzej o wpływach aragońskich na terenie państwa Hafsydów zob. A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 123–127; M.D. López Pérez, *La expansión económica...*, dz. cyt., s. 86–89.

²⁵ A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 123–124; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 42–43.

²⁶ A. Dziubiński, *Afryka Północna...*, dz. cyt., s. 426; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 43.

²⁷ W podpisanym traktacie przytoczono treść poprzednich porozumień z 1271 i 1278 r. Dodano również nowe szczegóły. Na mocy obustronnych ustaleń Sycylijczycy i Katalończycy mogli prowadzić swobodną działalność gospodarczą na obszarach Tunezji i zakładać tu swoje placówki handlowe, jednakże z zastrzeżeniem, że mianowanie rezydujących w nich konsulów zarezerwowano bezpośrednio dla władcy aragońskiego. Ponadto Katalończycy mieli zagwarantowane szerokie swobody religijne: wolność wyznania oraz nieskrępowane używanie dzwonów w kościołach i kaplicach wznoszonych w poszczególnych ośrodkach aktywności handlowej. Uregulowano także kwestię najemników chrześcijańskich służących kolejnym władcom. Zbrojni chrześcijanie mie-

Sukcesy katalońskie nie byłyby możliwe gdyby nie trudności, jakie przeżywało państwo Hafsydów. Po śmierci al-Mustansira w 1277 r. pograżyło się ono w trwającym ponad wiek zamęcie wewnętrznym, który w 1285 r. doprowadził do rozpadu państwa na dwa niezależne organizmy – jeden ze stolicą w Tunisie, drugi w Bidżaji. Stan ten trwał do 1318 r. Z trudnej sytuacji obu ośrodków przejściowo skorzystał następca Piotra III, Alfons III (1285–1291) – dążąc do rozciągnięcia protektoratu na wszystkich chrześcijan przebywających na terenach muzułmańskich, próbował doprowadzić w 1288 r. do kolejnej zmiany panującego w Tunisie, lobbując na rzecz potomka dynastii Almohadów, Abdalwahida Ben Idrisa. Ostatecznie plany te, ze względu na śmierć kandydata, nie zostały zrealizowane²⁸.

Początek następnego stulecia to okres, kiedy na interesujących nas obszarach stopniowo umacniały się tendencje zjednoczeniowe i z wolna odbudowywano autorytet władzy. W 1308 r. ówczesny kalif Abu Asida i emir Bidżaji Abu l-Baka Chalid zawarli układ o przeżycie, który zaczęto realizować już w następnym roku. Władzę przejął Abu l-Baka Chalid, jednakże w kolejnych latach musiał zmagać się z innymi pretendentami do tronu. Jednym z nich był Abu Jahja Zakarija ibn al-Lihjani, który pod koniec 1311 r. zawładnął Tunisiem i wkrótce ogłosił się kalifem. Został obalony w 1316 r. przez emira Konstantyny Abu Jahję Abu Bekra, który uprzednio (w 1312 r.) podporządkował sobie Bidżaję. Swoje sukcesy przypieczętował zdobyciem Tunisu w 1318 r. Choć obie części państwa zostały zjednoczone, nie uśmierzyło to konfliktów wewnętrznych, ciągnących się przez kolejne lata²⁹.

Opisane wydarzenia z ostatniej dekady XIII i początku XIV w. skłoniły kolejnego władcę Korony Aragonii, Jakuba II (1291–1327) do bardziej umiarkowanych działań, czego świadectwem były kolejne traktaty (1291, 1297, 1301, 1308). Podobne porozumienia w latach 1298

li zostać zgrupowani w jeden oddział, którego dowódcę mianował król Aragonii. Co więcej, władca ten (oraz jego sycylijski odpowiednik) mieli otrzymywać od sułtana Tunezji doroczny trybut. Zob. na ten temat: M.L. de Mas Latrie (red.), *Traité de paix et de commerce...*, dz. cyt., II, s. 286–290; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 42.

²⁸ A. Dziubiński, *Afryka Północna...*, dz. cyt., s. 426. Wiele szczegółów dotyczących relacji Korony Aragonii z Tunisiem i Bidżają u schyłku XIII w. i w pierwszych latach następnego stulecia, w tym treść ówczesnej korespondencji dyplomatycznej podaje: Ch. Dufourq, *Documents inédits sur la politique ifrikiyenne de la Couronne d'Aragon*, „*Analecta sacra tarraconensia*”, v. 25, 1952, s. 255–278.

²⁹ A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 128–129; M. Lower, *Ibn al-Lihyani: sultan of Tunis and would-be Christian convert (1311–1318)*, „*Mediterranean Historical Review*”, v. 24, nr 1, 2009, s. 17–27.

i 1313 zawierał jego majorkański odpowiednik, również noszący imię Jakuba II³⁰. Przez lata Korona Aragonii na ważnych strategicznie terenach konsekwentnie umacniała swoją pozycję polityczną i gospodarczą, systematycznie i przy użyciu różnych metod realizując swoją politykę imperialną. Na terenach zamorskich szczególne możliwości utrwalania wpływów politycznych dawała obecność duchownych działających wśród kupców katalońskich skupionych w głównych ośrodkach portowych wybrzeża tunezyjskiego oraz wśród trzynitarzy czy mercedariuszy trudniących się wykupem jeńców chrześcijańskich³¹.

Niektórzy z duchownych, poczynawszy od przełomu lat 30. i 40. XIII w., podejmowali próby nawracania miejscowych muzułmanów na chrześcijaństwo (w tym niektórych osób z kręgów władzy), które niekiedy przynosiły zaskakujące rezultaty. W 1281 r. chrzest przyjął gubernator Konstantyny, zaś rok później – syn władcy tunezyjskiego, Abu Ishaka I. Takie spektakularne efekty zaangażowania miejscowych duchownych, pochwalane przez papieża Grzegorza IX, rodziły coraz większe oczekiwania. Wśród czołowych przedstawicieli Kościoła katalońskiego doby XIII w. (Ramón Martí, Ramón de Penyaafort) panowało przekonanie, że możliwe będzie nawrócenie na chrześcijaństwo nawet tunezyjskiego władcy al-Mustansira, a wraz z nim – całego państwa³².

Powyższe fakty wyraźnie dowodzą, że planowana misja Rajmunda Llulla na tereny północnoafrykańskie nie była dziełem przypadku. Uczony z rozmysłem wybrał rozbite politycznie państwo z dwoma ośrodkami władzy w Tunisie i Bidżaji, w którym jego pobratymcy mieli bardzo silną pozycję. Dzięki temu, że kolejni władcy Korony Aragonii oraz Królestwa Majorki (istniejącego od 1276 r.) utrzymywali wielopłaszczyznowe kontakty z oboma ośrodkami, przedsięwzięcie Llulla miało duże szanse powodzenia.

³⁰ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 44–45; A. Dziubiński, *Historia Tunezji...*, dz. cyt., s. 123–124.

³¹ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 45–46.

³² Ramon de Panyaafort pisał do generała zakonu dominikanów: „Sextus fructus est inter Sarracenos, apud quos, et maxime potentiores et eciam apud ipsum Miramolinim sive regem Tunicii, tantam contulit eis Dei gratiam et favorem, ultra quam ad presens expediat scribere, quod ianua videtur aperta quasi ad inestimabilem fructum, dum tamen mессores non desinunt; et eciam iam multi ex eis, maxime apud Murciam tam in occulto quam in manifesto sunt conversi ad fidem” (J.M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII–XIV*, „Analecta sacra tarraconensia”, v. 17, 1944, s. 138; M.L. de Mas Latrie (red.), *Traité de paix et de commerce...*, dz. cyt., v. I, s. 125, 145; R.I. Burns, *Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth-Century Dream of Conversion*, „The American Historical Review”, v. 76, nr 5, Dec. 1971, s. 1392.

Motywy i metody misyjne Rajmunda Llulla wobec wcześniejszej tradycji nawracania pogan

Jak starałem się wykazać, misja Rajmunda Llulla została skierowana na przygotowany grunt. Niniejsza konstatacja rodzi jednak kolejne pytania. Pierwsze dotyczy motywów, jakimi kierował się misjonarz.

Na pierwszy rzut oka odpowiedź wydaje się prosta: bezgraniczna miłość do Chrystusa stała się imperatywem do podjęcia działań, których celem było nawrócenie niewiernych i doprowadzenie ich do zbawienia. Niniejsze stwierdzenie wydaje się jednak zbyt idealistyczne. Należy bowiem pamiętać, że Kościół wczesnego i pełnego średniowiecza przeszedł długą drogę do sformułowania takiej opinii. Dlatego uznano, że nawrócenie innowierców było konieczne?

Aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, należy sięgnąć do początków relacji chrześcijan z muzułmanami. Gwałtowne postępy islamu w VII i VIII w. sprawiły, że Kościół katolicki musiał określić swoje stanowisko wobec nowej religii. Pozostawiając na uboczu szczegółowe implikacje polityczne, warto przywołać kilka kwestii obarczających stosunek Kościoła wobec islamu.

Jak wskazuje Miquel Barceló, na początku wzajemnych kontaktów między tymi dwiema religiami, Mahometa przedstawiano katolikom jako człowieka rozpustnego. Cecha ta rzutowała na sposób postrzegania islamu. Utożsamienie Mahometa i jego religii ze sferą szatańską sprawiło, że w IX i X w. ugruntowało się przekonanie, że dyskusja z islamem jest niemożliwa. Islam stał się ucieleśnieniem zła, które bezdyskusyjnie należało zwalczać wszelkimi dostępnymi środkami. Bezpośrednie doświadczenia walki chrześcijan z muzułmanami związane z postęпами rekonkwisty na Półwyspie Iberyjskim sprawiły, że zaistniała potrzeba przewartościowania dotychczasowego stosunku do islamu³³.

Przez kolejne dwa wieki określała go doktryna świętej wojny. Jej celem było nie tylko odzyskanie Grobu Chrystusa w Jerozolimie i wyparcie muzułmanów z Bliskiego Wschodu, lecz również odsunięcie ich z terenów chrześcijańskiej Europy zachodniej. Podczas gdy na terenie Półwyspu Iberyjskiego w XI i XII w. Kastylia, Aragonia, Hrabstwo Barcelony (później Katalonia, od 1137 r. w unii z Aragonią) oraz Portugalia (od połowy XII w.) prowadziły działania lądowe, na morzu bój podjęły floty włoskich republik morskich – Pizy i Genui. W 1087 r. atakiem na muzułmańskie twierdze al-Mahdijja i Zawila chrześcijanie

³³ M. Barceló, „...*Per Sarraïns a preïcar*” o *l’art de predicar a audiències captives*, „*Estudi General*”, nr 9, 1989, s. 118–120.

rozpoczęli długoletnią wojnę korsarską. W latach 1114–1115 oblegano bez powodzenia Majorkę. W 1146 r. zorganizowano wyprawę przeciw Almerii, a w latach 1147–1148 ponownie wystąpiono przeciw Almerii i Tortosie. Zarówno te wydarzenia, jak i porażki w Ziemi Świętej pod koniec XII w. (utrata Jerozolimy, upadek Królestwa Jerozolimskiego 1187, niepowodzenia trzeciej krucjaty) sprawiły, że ugruntowywało się przekonanie, że sama walka zbrojna nie wystarcza³⁴.

Zdaniem wspomnianego M. Barceló, na przełomie XII i XIII w. w chrześcijaństwie zachodnim upowszechnił się pogląd o konieczności poszukiwania rozwiązań innych niż siłowe. Choć nie poniechano walki, stało się jasne, że konieczne jest ułożenie nowych warunków kohabitacji. W pierwszym rzędzie wyznaczył je handel. Już co najmniej od połowy XII w. na muzułmańskich obszarach zachodniej i środkowej części basenu Morza Śródziemnego chrześcijanie rozwinęli owocną wymianę handlową w oparciu o zakładane placówki handlowe zwane z arabska *funduk*. Obecni w nich kupcy włoscy (Pizańczycy, Genuieńscy, Weneccjanie), do których z czasem dołączyli Katalończycy, zmierzali do przejęcia monopolu handlowego w relacjach z danym obszarem³⁵.

W pierwszej połowie XIII w. na Półwyspie Iberyjskim w wyniku ekspansji tamtejszych królestw chrześcijańskich pod rządami władców katolickich znalazły się znaczne tereny (Baleary, Walencja, Andaluza) zamieszkiwane przez muzułmańską ludność – mudejarów. W tej sytuacji konieczne stało się podjęcie działań, które doprowadziłyby do nawrócenia ich na chrześcijaństwo; za niezbędne uznano więc rozpoczęcie działań misyjnych.

Gdy w XIII stuleciu doszło do istotnego przewartościowania stosunku chrześcijan do muzułmanów, pojawiło się przekonanie, że konwersja tych ostatnich może być tylko kwestią czasu. Należało jednak ustalić, w jaki sposób nawrócić muzułmanów i sprawić, aby ta działalność przyniosła szybki i pożądany skutek. I tu zaczynał się problem. Wśród XIII-wiecznej elity intelektualnej Kościoła brakowało zgody co do sposobów nawracania muzułmanów. Średniowieczny Kościół katolicki wypracował metody aktywności misyjnej wśród pogan,

³⁴ G. Minois, *Kościół i wojna. Od Biblii do ery atomowej*, Warszawa 1998, s. 125–164; M. Barceló, „...Per Sarraïns a preïcar” ..., dz. cyt., s. 121–124.

³⁵ M. Barceló, „...Per Sarraïns a preïcar” ..., dz. cyt., s. 124–126. O organizacji obecności kupców zachodnich w portach północnoafrykańskich: D. Valérian, *Les marchands latins dans les ports musulmans méditerranéens: une minorité confinée dans des espaces communautaires?*, „Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée”, nr 107–110, septembre 2005 (numér spécial): M. Anastasiadou-Dumont (red.), *Identiés confessionnelles et espace urbain en terres d'Islam*, s. 437–458.

które sprowadzały się do trzech zasadniczych płaszczyzn. Po pierwsze, była to działalność, w której wykorzystywano zasadę akomodacji, tj. przystosowania funkcjonowania Kościoła do warunków lokalnych. Po wtóre, promowano i przeprowadzano chrystianizację władcy i jego najbliższego otoczenia. Po trzecie wreszcie, akcję misyjną prowadziła Stolica Apostolska, która organizowała administrację kościelną na terenach misyjnych³⁶.

Czy te metody mogły być stosowane na obszarach zamieszkałych przez większość muzułmańską i rządzonych przez gorliwych wyznawców Allacha? Burzliwe związki świata chrześcijańskiego z domeną islamu (*dar al-islam*) w dobie wczesnego i pełnego średniowiecza wyraźnie wskazywały, że dominującym czynnikiem regulującym obustronne relacje była przede wszystkim wojna, a od XI w. również krucjaty. W tej sytuacji nie pozostawało nic innego jak użycie w akcji misyjnej rozwiązań siłowych. Jednocześnie bardzo szybko pojawiły się spory o to, czy można nawracać pogan pod przymusem?

Już św. Augustyn twierdził, że przyjęcie chrześcijaństwa nie może być aktem wymuszonym, innymi słowy – człowiek nie może wierzyć wbrew swojej woli (*credere non potest nisi volens*)³⁷. W XIII w. pogląd ten powtórzył św. Tomasz z Akwinu („żadną miarą nie wolno przymuszać [innowierców] do wiary, by uwierzyli, bo wierzyć to rzecz woli”), choć równocześnie przedstawił okoliczności, kiedy użycie siły jest jego zdaniem usprawiedliwione³⁸.

Pisząc o XIII-wiecznych poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie, jak należy nawracać niewiernych, zwłaszcza muzułmanów i żydów, warto skrótowo przywołać najważniejsze poglądy dotyczące ni-

³⁶ M.T. Zahajkiewicz, *Średniowieczna teoria misji*, „Studia Płockie”, t. 30, 2002, s. 69–71; A. Miotk, *Rajmund Lull jako prekursor...*, dz. cyt., s. 99–100, 102–103.

³⁷ *Biblia latina cum glossa ordinaria*, v. 4, Strassburg 1480, s. 296; S. Agostino, *Commento al Vangelo secondo Giovanni*, v. I, Roma 1967, s. 396.

³⁸ Święty Tomasz z Akwinu pisał: „Wierni jednak, w miarę możliwości, powinni ich siłą ukroćć w wypadku, gdyby stawili wierzę przeszkody czy to bluźnierstwami, czy to złą propagandą, czy nawet otwartymi prześladowaniami. I dlatego wierni Chrystusa częstokroć stają do walki z niewierzącymi, nie po to, by ich zmusić do uwierzenia, gdyż nawet gdyby ich zwyciężyli i w niewolę podbili, zostawiliby im wolną decyzję co do przyjęcia wiary, ale nie po to, by ich siłą okiełznać, by nie stawiali przeszkód wierze Chrystusowej” (S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, 2,2, q. 10, a. 8; tenże, *Summa teologiczna*, t. 15, *Wiara i nadzieja* (II–II, q.1–22), tłum. P. Bełch, Londyn 1966, s. 84); M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 324.

niejszej kwestii w ujęciu André Vauchez³⁹. Zauważa on, że istotną rolę w kształtowaniu ówczesnej metodologii misyjnej odegrał Sinibaldo Fieschi (późniejszy papież Innocenty IV, 1243–1254). W swoim komentarzu do dekretu Innocentego III *Quod super his* koncentrował się na kwestii dopuszczalności zajmowania ziem niewiernych przez chrześcijan, wynikającej z odpowiedzialności papieża za zbawienie wszystkich ludzi. Dochodząc do konkluzji, że chrzest nie może być narzucany siłą, wskazywał, że działania przymusowe winne sprowadzać się do otwarcia ziem niewiernych na misje chrześcijańskie, tudzież są uzasadnione w sytuacji, gdy misjonarzom prowadzącym swoją działalność na danym terenie będą groziły prześladowania. Z kolei Henryk z Suzy (kardynał Hostiensis, ok. 1200–1271) w komentarzu do dekretów postulował wyrzeczenie się przez chrześcijan przemocy w stosunku do innowierców i położenie nacisku na działalność kaznodziejską misjonarzy⁴⁰.

Także św. Franciszek z Asyżu w pierwszej, niezatwierdzonej regule swojego zgromadzenia (*Regula non bulla*) wskazywał na dwie drogi postępowania: pasywną – sprowadzającą się do wyznawania wiary lub aktywną – głoszenia Słowa Bożego. Postulaty te nie znalazły jednak odzwierciedlenia w regule zatwierdzonej w 1223 r., co prawdopodobnie przyczyniło się do pierwszych misyjnych niepowodzeń⁴¹. Jak odnotował współczesny św. Franciszkowi Jakub de Vitry (ok. 1160/1170–1240), późniejszy biskup Akki, akcja misyjna wśród muzułmanów przebiegała bez zarzutu do czasu, gdy bracia zaczęli krytycznie wypowiadać się o proroku Mahomecie. Jawne bluźnierstwa spotkały się z ostrą reakcją muzułmanów, którzy misjonarzy dotkliwie pobili i wypędzili⁴². Przywołane zdarzenia przekonały zwierzchników Kościoła katolickiego, że do powodzenia działalności misyjnej konieczna jest dobra znajomość obyczajów i kultury ludów, wśród których podejmowano chrystianizację. Chcąc sprostac tym wyzwaniom, w 1249 r.

³⁹ A. Vauchez, *Chrześcijaństwo wobec niechrześcijan*, [w:] tenże (red.), *Historia chrześcijaństwa*, tłum. J.M. Kłoczowski, t. 5, Warszawa 2001, s. 598–604.

⁴⁰ Tamże, s. 599–600.

⁴¹ Tamże, s. 601.

⁴² *Saraceni autem omnes praedictos fratres Minores tam diu de Christi fide et evangelica doctrina praedicantes libenter audiunt, quousque Mahometo, tanquam mendaces et perfidos praedicatione sua manifeste contradicunt. Ex tunc autem eos impie verberantes, et, nisi Deus mirabiliter protegeret, pene trucidantes, de civitatibus suis expellunt. De ordine et praedicatione Fratrum Minorum (Ex Historia Orientali (4) Iacobi de Vitriaco, edit. Duaci 1597, cap. 32, s. 354), [w:] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Prima serie (annali)*, t. I: *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*, Firenze 1906, s. 10; A. Vauchez, *Chrześcijaństwo...*, art. cyt., s. 601.*

z inicjatywy Innocentego IV rozpoczęto nauczanie języka arabskiego i innych języków orientalnych w paryskim Studium Generale⁴³.

Również w kręgu trzynastowiecznej kultury katalońskiej, w której wyrósł Rajmund Llull, powstawały pierwsze ośrodki *studium arabicum*. Działania te inicjował dominikański zakonnik i uczony, Ramon de Penyafort (ok. 1185–1275), od 1238 r. generał zakonu kaznodziejskiego. Pierwsza z takich placówek powstała ok. 1232 r. w Palma na Majorce. Wkrótce powstały podobne w Xàtiva, Murcji i Walencji. Swoją wkład w nauczanie języka arabskiego wniósł także inny przedstawiciel dominikanów, Ramon Martí (1230–1284), który opracował słownik arabsko-łaciński i łacińsko-arabski, w kręgu katalońskim znany jako *Vocabulista in arabico*⁴⁴.

Szybko okazało się, że znajomość języka to jedno, a umiejętność znajdowania właściwych argumentów, niezbędnych w dyskusji z niewiernymi, to drugie. Na tę kwestię zwracał szczególną uwagę Humbert z Romans, generał zakonu kaznodziejskiego w latach 1254–1265. Postulował, że należy przygotować traktaty polemiczne do wykazania błędów islamu⁴⁵, którymi misjonarze mogliby się posilować w swojej pracy. W tej materii wypowiedział się również Wilhelm z Trypolisu. W traktacie *De statu saracenorum* wskazywał, że dla przeprowadzenia skutecznej akcji misyjnej wśród muzułmanów nie wystarczy dobra znajomość arabskiego. Konieczne jest także wnikliwe poznanie ich świętej księgi – Koranu, a ponadto głęboka znajomość kultury i doktryny islamu⁴⁶.

Jak na tym tle prezentowała się myśl misjologiczna Rajmunda Llulla? Współcześni badacze są zgodni, że poglądy uczonego dotyczące misji ulegały ewolucji. W dużej mierze wpłynęły na to kolejne jego życia, przede wszystkim wyprawy do Afryki Północnej.

⁴³ A. Vauchez, *Chrześcijananie...*, art. cyt., s. 601–602.

⁴⁴ A. Soler, *Ramon Llull, un perfil històric*, [w:] *Raimundus, christianus arabicus. Ramon Llull i l'encontre entre cultures*, Barcelona 2007, s. 27–28. Szerzej problem nauczania języków wschodnich w XIII i XIV w. porusza: J.M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII–XIV*, „*Analecta sacra tarraconensia*”, nr 17, 1944, s. 115–138; nr 18, 1945, s. 59–90; nr 19, 1946, s. 217–240.

⁴⁵ A. Vauchez, *Chrześcijananie...*, art. cyt., s. 602.

⁴⁶ H. Prutz (red.), *De statu Saracenorum et de Mahomete pseudopropheta et eorum lege et fide*, *Kulturgeschichte der Kreuzzüge*, Berlin 1883, Appendix I, s. 575–598; A. Vauchez, *Chrześcijananie...*, art. cyt., s. 602. W tym miejscu należy dodać, że pierwszego przekładu Koranu na łacinę (ok. 1141 r.) dokonał Piotr Czcigodny (ok. 1092–1156), zaś w okresie panowania Piotra III (1276–1285) święta księga muzułmanów została przełożona na kataloński. Zob. R.I. Burns, *Christian-Islamic Confrontation...*, dz. cit., s. 1389.

Zdaniem znawców przedmiotu (B.Z. Kedar, H.J. Hames, J.V. Tolan), początkowa postawa Llulla oscylowała między przekonaniem o potrzebie przymusowego nawracania niewiernych w ramach krucjaty, a gotowością złożenia ofiary ze swojego życia podczas akcji misyjnej. Oba te nurty są obecne w jednej ze wczesnych prac, *Llibre de contemplació de Deu* 1273–1274 [?]. Z jednej strony Llull wskazuje na potrzebę podjęcia działań perswazyjnych w stosunku do jeńców saraceńskich i żydowskich, z drugiej kreśli ideał misjonarza gotowego do oddania życia za Chrystusa. W jego przekonaniu ów akt heroizmu miał się stać pobudką do przyszłych nawróceń⁴⁷. Wytyczając kolejność działań misyjnych w rozprawie *Ars iuris* (powstałej w Montpellier w latach 1275–1281) Llull wskazywał, że na czele akcji nawracania niewiernych powinien stanąć sam papież, ponieważ należy to do jego głównych obowiązków. Ponadto do pracy chrystianizacyjnej „winien wysłać kaznodziejów znających języki, mądrych i pobożnych” („papa tenetur mittere predicatoros scientes ydioma infidelium, sapientes et devotos”). Jeśli ich działania napotkałyby opór ze strony niewiernych, to władca świecki, w tym wypadku cesarz, jest zobowiązany wystąpić zbrojnie przeciw nim, by umożliwić swobodne głoszenie Słowa Bożego („verumtamen si infideles sunt rebelles audire predicationem et ostensionem a catholicis, tunc imperator tenetur impugnare ipsos ut forma materiam disponat ad predicationem”). Jak zauważa Llull, zwalczanie niewiernych przez cesarza wynika z normy prawa („unde patet quo imperator de jure tenetur pugnare contra infideles”), a jednocześnie nie oznacza to przymusowego nawracania muzułmanów wbrew ich woli („quare patet quo infideles non debet compelli venire ad fidem catholicam invitari”)⁴⁸. Takie ujęcie tematu skłania do przyjęcia tezy, że w opinii Llulla rozwiązania siłowe nie stanowią celu działań, lecz są traktowane wyłącznie jako środek umożliwiający stworzenie warunków do dobrowolnej konwersji. Poglądy Llulla są zatem zbieżne z przedstawioną powyżej opinią Sinibalda Fieschiego (Innocentego IV).

Trzeba jednak zaznaczyć, że w swojej opinii odnośnie uzasadnionych okoliczności do użycia siły uczony nie jest konsekwentny. W *Romanç d’Evast e Blanquerna* Llull ustami wysłannika sułtana krytykuje chrześcijan pragnących odzyskać zbrojnie Ziemię Świętą i wska-

⁴⁷ B.Z. Kedar, *Crusade and Mission...*, dz. cyt., s. 191; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 260; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 104–105; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 198–200.

⁴⁸ R. Llull, *Three questions on Preaching, Warfare and Conversion*, [w:] B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt. s. 225–228. Zdaniem B. Kedara, Llull w swojej pracy nawiązywał do retoryki Innocentego IV. Zob. B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 191–192.

zuje, że ów sposób działań stanowi przyczynę porażki wyznawców Chrystusa. Jednocześnie krucjata sama w sobie nie zostaje całkowicie odrzucona i potępiona, choć wskazanie na konieczność naśladowania apostołów wydaje się przeważać⁴⁹. Owa ambiwalencja została przez Benjamina Kedara określona jako „the many opinion of Ramon Llull”⁵⁰.

W tej sytuacji rodzi się pytanie: jeśli nie mieczem, to w jaki sposób Llull chce nawracać muzułmanów? Całkowicie dobrowolnie czy pod przymusem? Również w tym przypadku sprawa nie jest jednoznaczna, bowiem dobór proponowanych przez niego metod uczoney uzależnia od obszaru, na którym będzie prowadzona akcja misyjna (rozdziela, czy będą to tereny kontrolowane przez chrześcijan czy też obszary należące do muzułmanów).

Na podstawie analizy wybranych pism Llulla poprzedzających jego pierwszą wyprawę do Tunisu (*Księga kontemplacji*, *Doctrina pueril*, *Blanquerna*, *Tractatus de modo convertendi infideles*) możemy stwierdzić, że w przypadku akcji misyjnej prowadzonej na terenach w większości chrześcijańskich przyjęta przez uczonego z Majorki metoda polegała na skoncentrowaniu wysiłków misyjnych na pewnej grupie osób. W jego przekonaniu ci wybrańcy mieli zainicjować dalsze nawrócenia w swoim środowisku. Pierwszą grupą, do której kierowano działania misyjne, byli muzułmanie zamieszkujący ziemie chrześcijan. Llull mówi o tym w *Llibre de Contemplació de Deu*, *Doctrina pueril*, *Blanquerna*, a zwłaszcza w *Tractatus de modo convertendi infideles*. W dziełach tych wyraża przekonanie, że muzułmanie (i żydzi) mieszkający na terytorium chrześcijan winni być przymuszani do uczenia się łaciny i poznawania Biblii. Po zdobyciu przez nich odpowiedniej biegłości w języku i zapoznaniu się z Pismem Świętym Llull zalecał, by zostali oswobodzeni i wynagrodzeni. Tak naszkicowany plan działań wyraźnie wskazuje, że nawracanie miało być przymusowe, co więcej, Llull przewidywał stosowne kary dla opornych⁵¹.

⁴⁹ B.Z. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 189; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 261.

⁵⁰ B.Z. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 189.

⁵¹ „Dix lo papa ais religiosos: Jueus, sarraíns son enfre nos qui creen error e descreen e menyspreen la santa fe per que tuyt som obligáis a honrar la gloria de Deu. Daquells jueus e sarraíns qui están en les terres deis crestians, vull e demán que sien alguns assignáis a aprendre latí e a entendre les Escripures, e que a un temps ho degen haver après, e si no ho han, quels en scguesca alguna pena; e dementre que aprendrán, sien precurats deis bens de Santa Esgleya; e après que haurán après, que hom los faa francs e quels tenga honrats sobréis altres, e aquells porán convertir los altres e serán pus cuvínents a entendre veritat e a convertir aquells altres” (R. Llull, *Llibre de Blanquerna...*, dz. cyt., rozdz. 80, nr 5, s. 298); tenże, *Tractatus de modo convertendi infideles*, dz. cyt., s. 104;

Opisane dotąd metody nie były jedynymi, które proponował wybitny uczony. W jednym ze swoich dzieł pt. *Doctrina pueril* zarysował plan nawracania dzieci muzułmańskich żyjących na terenach chrześcijańskich. Był przekonany, że nawrócone dzieci doprowadzą do konwersji swoich bliskich⁵².

Kolejną grupę, która w opinii Llulla miała być podatna na działania misyjne, stanowili jeńcy wojenni. Przekonanie o możliwości ich nawrócenia pojawiło się już we wczesnych pracach uczonego. Znajdujemy je m.in. w *Llibre de Contemplació de Deu*. W dziele tym wskazał, że w procesie nawracania muzułmanów należy najpierw skoncentrować się na jeńcach muzułmańskich, którzy po przyswojeniu sobie zasad wiary przekonają do niej swoich pobratymców⁵³.

Według Llulla wyżej przedstawione metody można stosować na terenach, gdzie muzułmanie stanowią mniejszość, a więc w odniesieniu do tych wyznawców Mahometa, którzy zamieszkują ziemie chrześcijan. W swoich pracach zaznacza, że sytuacja komplikuje się, gdy akcja misyjna ma być rozciągnięta na tereny *stricte* muzułmańskie, gdzie chrześcijanie są w zdecydowanej mniejszości. Również w tej kwestii pojawia się u Llulla swoisty dualizm. Z jednej strony uczony odwołuje się do cesarza – zbrojnego ramienia Kościoła, by otwierał obce kraje na działalność misjonarzy, jednocześnie przedstawiając oryginalną koncepcję misyjną na drodze dialogu z muzułmańską elitą intelektualną. Pierwsze echa nawracania tej grupy docelowej pojawiają się w pracy pt. *Doctrina pueril*, gdzie Llull stwierdza, że wśród Saracenów są

B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 193–194. Rajmund Llull nie poprzestawał na założeniach teoretycznych związanych z nawracaniem muzułmanów i żydów. Na przełomie XIII i XIV w. starał się nakłonić władców do zgody na przymusowe wykładanie chrześcijańskich prawd wiary wyznawcom obu religii. W 1299 r. pod wpływem jego argumentacji władca Korony Aragonii Jakub II zezwolił na prowadzenie tego typu działalności misyjnej w meczetach i synagogach, wznowiając odpowiednie rozporządzenie swojego poprzednika Jakuba I z 1242 r. Zob. B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 196.

⁵² „Molts jueus e sarraïns son en la senyoria deis crestians, qui no han conexensa de la fe catholica: e los crestians, han poder que a alguns infants filis deis infeels la mostren per forsa, per tal quen agen conexensa, e per la conexensa agen consciencia de esser en error; per la qual consciencia es possíbol cosa ques convertesquen e quen convertesquen daltres. On, prelat e príncep qui aquesta manera no ama, per so que los jueus e los sarraïns no fugen en altres terres, ama mes los bens daquest mon que la honor de Deu ne la salvacio de son proysme”. (R. Llull, *Llibre de doctrina pueril*, dz. cyt., rozdz. 83, nr 4, s. 154–155); B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 193.

⁵³ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 283; C.H. Lohr, *Ramon Llull, Liber Alquindi and Liber Telif*, „Estudios Lulianos”, nr 11, 1968, s. 145–160; B.Z. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 190–191, 195; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 268–273.

tacy, co nie wierzą w misję proroczą Mahometa i ci właśnie są skłonni nawrócić się na chrześcijaństwo⁵⁴. Ale jak rozmawiać z uczonymi?⁵⁵

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w *Księdze poganina i trzech mędrców* (*Libre del gentil i els tres savis*), która powstała na Majorce najprawdopodobniej w latach 1274–1276. Praca ta może stanowić przykład wzorcowego dialogu między przedstawicielami różnych religii. Autor prezentuje przedstawicieli judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, którzy wraz z poganinem dyskutują w cieniu drzew nad problemami wiary. Rozmowa toczy się w przyjaznej atmosferze, pozbawionej uprzedzeń, wzajemnych ataków i przywoływania stereotypów. Jak wskazuje sam autor, jej celem jest ustalenie prawd przyjmowanych przez trzy religie monoteistyczne. Należały do nich: kwestia istnienia Boga, zagadnienie stworzenia świata, problem zmartwychwstania ciała i dylemat wiecznej nagrody lub potępienia w zależności od ziemskich uczynków. Dyskusja prowadzi do zgodnej konkluzji: tylko jedna z trzech religii jest prawdziwa, a dwie pozostałe są błędne. Jedynie z kontekstu można sądzić, że prawdziwą religią jest chrześcijaństwo⁵⁶.

⁵⁴ „Tant son vils e sutzes cells fets que feu Mafumet, e tant se descobrenen ses paraules e sos fets a sentetat de vida e de propheta, que mayorment aquells sarrayns qui saben molt e han soutil engin e qui han elevat enteniment, no creen que Mafumet sia propheta; e per assó han fet establiment los sarrayns, que nuil hom no gos mostrar lógica ne natures enfre ells, per so que no agen subtil enteniment, per lo qual sien en openio que Mafumet no sia propheta. Amable fill, aytals sarrayns qui han soutil enteniment e qui no creen que Mafumet sia propheta, serien leygers a convertir a la fe catholica, si era qui la fe los mostrás els preycás, e qui amas tant la honor de Jhesu Christ e qui membrás tant la passio sua, que no duptás a sostenir los trebays que hom ha per apendre lur linguatge, ne temes lo perill de la mort; e per lo convertiment que hom faría en aquells per vertut de martiri, e car ells son ja en openio que Mafumet no es missatge de Deu, los altres sarrayns convertir sien, si veyen que los mayors savis lurs se faessen crestians” (R. Llull, *Libre de doctrina pueril...*, dz. cyt., rozdz. 71, nr 10–11, s. 127); B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 192–193; Ó. de la Cruz Palma, *Raymundus Lullus contra Sarracenos: el islam en la obra (latina) de Ramon Llull*, „Cahiers de linguistique hispanique médiévale”, nr 28, 2005, s. 263.

⁵⁵ Problem podstaw filozoficzno-teologicznych dyskusji Llulla z islamem był przedmiotem wyczerpujących rozważań prowadzonych przez znawców dziejów filozofii średniowiecznej. Zważywszy na ów fakt, niniejsza kwestia w tym artykule zostanie pominięta. Szczegółowe rozważania w polskiej literaturze przedmiotu przedstawia: J. Judycka, *Rajmund Lull wobec myśli islamu*, „Acta Mediaevalia”, t. 18, 2005, s. 213–234; tenże, *Inspiracje myśli islamu w filozofii Rajmunda Lulla*, [w:] A. Zajac (red.), *Krucjata bez krucjat...*, dz. cyt. s. 13–42; tenże, *Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla*, Lublin 2005.

⁵⁶ J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 263–267; A. Sawicka, *Szaleństwa miłości...*, dz. cyt., s. 95–96; też, *Działalność Rajmunda Lulla...*, dz. cyt., s. 132–134.

Trudno jednoznacznie powiedzieć, czy obraz przedstawiony w tym dziele był świadomą zapowiedzą działań, jakie podejmie Llull podczas swoich podróży misyjnych. Bezspornym pozostaje fakt, że ta modelowa dyskusja z uczonymi została wprowadzona w życie podczas jego wypraw afrykańskich.

W tym miejscu należy podkreślić, że Llull nie ograniczał się do samej myśli teoretycznej. Chcąc przybliżyć uczonym muzułmańskim przyjętą przez siebie argumentację, przełożył na arabski swoje dzieło *Ars inventativa* (warto zaznaczyć, że w tym języku pisał również swoje późniejsze dzieła). Zawarte w tej pracy argumenty miały wytyczać punkty wspólne w dyskusji nad pojęciem Boga i jego atrybutami zwanych przez Llulla Godnościami – *dignitates*⁵⁷.

Llull na tym nie poprzestawał. Na przełomie lat 80. i 90. XIII w. podjął starania zmierzające do otwarcia szkoły języków wschodnich w jednym z ośrodków naukowych państw katalońskich. W tym celu w 1290 r. udał się do Rzymu, lecz jego prośba została odrzucona przez papieża Mikołaja IV. Jak można sądzić, papieska odmowa stała się decydującym bodźcem do podjęcia przez Llulla osobistej wyprawy misyjnej do Tunezji⁵⁸. Dzięki jego wcześniejszym dokonaniom grunt do chrystianizacji był już przygotowany – czy zatem sama misja miała szanse przynieść pożądany skutek?

Pierwszy pobyt Rajmunda Llulla w Tunisie (1292–1293)

Jak wskazuje autobiografia uczonego *Vita coetanea*, plan konkretnych działań misyjnych powstał w czasie pobytu Llulla w Genui na początku 1291 r. Misjonarz dotarł do stolicy Ligurii po bezowocnej podróży do Rzymu i to właśnie tu przeżył chwile zwątpienia i słabości, które postawiły pod znakiem zapytania jego dalszą działalność⁵⁹. To przejściowe załamanie lub lęk przed skutkami niebezpiecznej podróży zapisał w swojej biografii słowami:

„Temptatione gravissima subito coepit probare”⁶⁰.

⁵⁷ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 19; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 103; J. Judycka, *Raimundus Phantasticus...*, dz. cyt., s. 85–86; też, *Inspiracje...* dz. cyt., s. 20–23.

⁵⁸ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 19; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 103–104.

⁵⁹ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 20; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 104.

⁶⁰ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 20.

Ostatecznie Llullowi udało się przezwyciężyć tę przejściową słabość. W tym procesie istotną rolę odegrały dwie odmowy zgody na noszenie przezeń habitu zakonnego, najpierw ze strony franciszkanów, później dominikanów. Oświecony Doktor odczytał to jako znak z wysoka i zrozumiał, że Bóg chce, aby podążał raz obraną drogą⁶¹. W tej sytuacji, nie tracąc czasu, zaokrętował się na statek płynący do Tunisu. Długi rejs rychło przyczynił się do odzyskania pełni zdrowia. Gdy pod koniec 1292 r. Llull dotarł do miejsca przeznaczenia, był osobą w pełni sił, gotową do działania⁶².

Dokładne szczegóły z pierwszych dni pobytu Llulla w Tunisie nie są znane. *Vita coetanea* koncentruje się jedynie na kwestii samego nawracania niewiernych i prowadzeniu dysput z filozofami muzułmańskimi⁶³. Dialog trwał do momentu, kiedy informacja o tym fakcie dotarła do miejscowego władcy, Abu Hafsa. Ten nakazał uwięzić misjonarza i chciał skazać go na śmierć, jednakże za namową jednego z członków rady przybocznej planowaną karę zamieniono na przymusowe wygnanie. Llull po wypuszczeniu z więzienia skierował się do portu, by wsiąść na statek zmierzający do Neapolu. Po drodze do portu został dotkliwie pobity przez tłum. Niezrażony tym, a co więcej, przekonany, że jego misja nie została zrealizowana, nieoczekiwanie i wbrew oficjalnym nakazom powziął decyzję o pozostaniu w Tunisie. Wkrótce porzucił swój zamiar. Pod koniec 1293 r. wsiadł na statek i odpłynął do Neapolu⁶⁴.

Można sądzić, że niepowodzenie pierwszej wyprawy wpłynęło na zmianę stanowiska Llulla w kwestii sposobu nawracania muzułmanów. W świetle informacji zawartych w *Liber de fine* na przewartościowaniu dotychczasowych poglądów zaważyła postawa możliwych tego świata, obojętnych wobec wizji działań misyjnych proponowanych przez uczonego⁶⁵. Nie bez znaczenia pozostawało również wrażenie, jakie w świecie chrześcijaństwa zachodniego wywołał w 1291 r. upadek Akki, ostatniego bastionu krzyżowców w Ziemi Świętej. Nadzieje na odwrócenie niekorzystnej passy wzrosły, gdy w 1300 r. Ilchanidzi perscy przejęli Damaszek z rąk Mameluków. Wydarzenie to

⁶¹ Tamże, rozdz. 23–24; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 105–106.

⁶² R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 25; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 106.

⁶³ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 26–27; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 107; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 204.

⁶⁴ R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 28; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 107; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 204–205.

⁶⁵ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 250–251; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 268.

ożywiło nadzieje na kooperację chrześcijan z pogromcami Mameluków i powrót łacinników do Ziemi Świętej⁶⁶.

Myśl misjologiczna Rajmunda Llulla w latach 1293–1307

W obliczu zmian geopolitycznych Llull zaangażował się w organizację nowej krucjaty, wykorzystując swoje umiejętności i wiedzę. Warto w tym miejscu wspomnieć, że już w okresie pierwszej wyprawy do Tunisu napisał prace, w których problem krucjaty stanowi jeden z motywów przewodnich. Pierwsza z nich to list do papieża Mikołaja IV *Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terre Sanctae (Liber de transitu: Quomodo Terra Sancta recuperari potest, 1292)*. Druga to traktat *Tractatus de modo convertendi infideles*⁶⁷. Llull wysyłał też krótkie ponaglenia do papieży Celestyna V i Bonifacego VIII, odpowiednio *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V papam (1294)* oraz *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII (1295)*⁶⁸.

Szczególnie ciekawa jest *Liber de fine* spisana w kwietniu 1305 r. w Montpellier. Przedstawiony w niej wykład był niezwykle systematyczny. Autor najpierw kolejno wyliczał niebezpieczeństwa, jakie dla świata chrześcijańskiego niosła ekspansja islamu. Następnie przedstawił swoje wysiłki, które miały na celu powstrzymać rosnące zagrożenie, podkreślając swój postulat kształcenia misjonarzy w specjalnie powołanych do tego celu ośrodkach.

⁶⁶ M. Balard, *Łaciński Wschód XI–XV wiek*, tłum. W. Ceran, Kraków 2010, s. 311.

⁶⁷ Ł. Burkiewicz, *Podróże Rajmunda Llulla (ok. 1232–1316) i ich wpływ na jego koncepcje krucjatowe*, [w:] D. Quirini-Popławska, Ł. Burkiewicz (red.), *Itinera clericorum. Kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, Kraków 2014, s. 86; szerzej: S. Garcias Palou, *Sobre la identificación del „Libre del passatge”*, „*Studia Lulliana*”, t. 16, 1972, s. 216–230; F. Domínguez Reborais, *El papa Nicolás IV, destinatario del Liber de passagio*, „*Studia Lulliana*”, t. 44, 2004, s. 3–15; J. Perarnau i Espelt, *Certes, hipòtesis i preguntes entorn el tema “convesió i croada” en Ramon Lull: “croada military” o “croada grammatical”?*, „*Arxiu de textos catalans antics*”, t. 25, 2006, s. 491–500.

⁶⁸ *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V et ad cardinales directa, Neapoli anno 1294*, [w:] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Prima serie (annali)*, t. I, *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*, Firenze 1906, s. 373–375; *Petitio Raymundi pro conversione infidelium et pro recuperatione Terrae Sanctae [ad Bonifacium VIII, Romae 1295–1296]*, [w:] G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese. Prima serie (annali)*, t. I: *Annali di Terra Santa dal 1215 al 1300*, Firenze 1906, s. 375; Ł. Burkiewicz, *Podróże Rajmunda Llulla...*, dz. cyt., s. 87–88. Szerzej zob. J. Perarnau i Espelt, *Un text català de Ramon Llull desconegut: la „Petició de Ramon al papa Celestí convertió dels infidels”*. Edició i estudi, „*Arxiu de Textos Catalans Antics*”, t. I, 1982, s. 9–46.

Zderzenie proponowanego przez niego modelu działań z rzeczywistością okazało się okrutne – wielkie plany gorliwego misjonarza rozбивały się o mur powszechnego niezrozumienia⁶⁹. Co ciekawe, nie zniechęciło to Llulla do dalszych działań na rzecz akcji misyjnej. Planował wysłanie kolejnych ponagleń do papieża, władców duchownych i świeckich, mimo iż miał świadomość, że jego działania są skazane na porażkę. Niniejsza myśl doprowadziła go do konkluzji: „w końcu będę w stanie stanąć przed najwyższym sędzią z czystym sumieniem, wiedząc, że zrobiłem wszystko, co w mojej mocy”⁷⁰, lecz nie skłoniła do porzucenia wcześniejszego planu. A ten sprowadzał się do konieczności przeprowadzenia odpowiedniej formacji przyszłych misjonarzy, szczególnie w sferze językowej, ale też i w zakresie intelektualnego przygotowania do wykazania błędów islamu na drodze rozumowej⁷¹.

Wobec porażki dotychczasowego postępowania widzi jednak, że konieczne będzie podjęcie przemyślanych działań, które doprowadzą do zorganizowania krucjaty. Według Llulla, należało do tego wyznaczyć dowódców w osobie jednego z kardynałów oraz syna jednego z ówczesnych monarchów. Nieodzowne było także zapewnienie odpowiedniego finansowania i stworzenie siły militarnej powstałej w wyniku połączenia wszystkich istniejących zakonów rycerskich⁷². Nie bez znaczenia były również szczegółowe projekty zbrojnych działań lądowo-morskich, w tym np. ścisła blokada handlu z krajami islamu, osiągnięta choćby nawet dzięki działaniom piracko-korsarskim⁷³. Misjonarz przypominał, że nie można też zaniedbać akcji misyjnej wśród jeńców, tak aby po wyzwoleniu stali się apostołami chrześcijaństwa w swoim muzułmańskim otoczeniu⁷⁴.

Jak słusznie zauważa J.V. Tolan, „*Liber de fine* Llulla reprezentuje zmianę strategii misyjnej”⁷⁵. Zdaniem badacza takie ujęcie problemu nie oznacza przymusowej konwersji. Atak na terytoria muzułmań-

⁶⁹ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 251; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 268.

⁷⁰ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 251; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 269.

⁷¹ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 252–255; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 269.

⁷² R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 271, 273–275; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271.

⁷³ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 276–277. Pełne omówienie niniejszych zagadnień wykracza poza ramy prezentowanego artykułu, warto jednak nadmienić, że treść omawianego dzieła skłoniła J.V. Tolana do stwierdzenia, że „autor irenicznego dialogu *Libre del Gentil* stał zwolennikiem piractwa chrześcijańskiego” (J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271).

⁷⁴ R. Llull, *Liber de fine*, dz. cyt., s. 283; J. V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271.

⁷⁵ J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 271.

skie ma jedynie zmusić tamtejszych władców do otwarcia swoich granic na działalność chrześcijańskich misjonarzy⁷⁶. Takie ujęcie problemu wyraźnie wskazuje, że największą wartość ma głoszenie Słowa Bożego, nie siła.

Wyprawa Rajmunda Llulla do Bidżaji (1307) i jej skutki

Potwierdzeniem powyższego stanowiska było osobiste świadectwo Llulla, jakie dał podczas powtórnej podróży misyjnej do Afryki Północnej. Okoliczności jej podjęcia w dużej mierze przypominają genezę pierwszej wyprawy do Tunisu. Po powrocie z Lyonu na Majorkę w 1305 r. Llull po raz kolejny nie uzyskał u papieża zgody na założenie szkoły języków obcych. Zawiedziony, powziął decyzję o zorganizowanie następnej wyprawy do Afryki Północnej. Celem jego podróży stała się Bidżaja, miasto leżące w północnej części dzisiejszej Algierii⁷⁷.

Tym razem autobiografia misjonarza podaje więcej szczegółów. W świetle zawartych w niej danych wiemy, że wiosną 1307 r. Rajmund Llull zaokrętował się na statek płynący do Bidżaji. Podobnie jak podczas pobytu w Tunisie, po przybyciu do wspomnianego ośrodka zaczął publicznie głosić zasady wiary chrześcijańskiej. Argumenty, którymi Llull dowodził wyższości chrześcijaństwa nad islamem („Prawo chrześcijańskie jest prawdziwe, święte i uznane przez Boga, prawo saraceńskie jest fałszywe i błędne”⁷⁸) spotkały się z natychmiastową reakcją ze strony słuchaczy, którzy chcieli ukamienować gorliwego misjonarza. Na szczęście dla niego, gniew rozwścieczonego tłumu został powstrzymany przez miejscowego muftiego. Wywiązała się między nimi rozmowa, w trakcie której Llull dał świadectwo prawdziwości swojej wiary i gotowości oddania życia za Chrystusa. Muftiemu to nie wystarczyło – domagał się uczonych argumentów potwierdzają-

⁷⁶ Tamże, s. 271–272.

⁷⁷ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116; J.M. Ruiz, A. Soler, *Vida...*, dz. cyt., s. 205. Szerzej o Bidżaji w dobie pobytu Rajmunda Llulla i jej związkach z Koroną Aragonii: A. Llinares, *Dramatique épisode de la vie de R. Lulle*, „Revue de la Méditerranée”, t. 19, 1959, s. 385–397; D. Valérian, *Le facteur économique dans la politique catalane à Bougie (XIII^e–XV^e siècles)*, [w:] M.T. Ferrer i in. (red.), *L'expansió catalana a la Mediterrània...*, dz. cyt., s. 145–160; D. Aïssani, *Les relations entre Bugia i la Corona d'Aragó durant l'estada de Ramon Llull a la ciutat*, [w:] *Raimundus, christianus arabicus. Ramon Llull i l'encontre entre cultures*, Barcelona 2007, s. 53–73.

⁷⁸ „Lex christianorum est vera, sancta et Deo accepta, lex autem Sarracenorum falsa et erronea; et hoc sum paratus probare” (R. Llull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 36).

cych prawdziwość tych słów. W ten sposób spór został sprowadzony na grunt filozoficzny i przerodził się w dysputę opartą na racjonalnych dowodach. W tym momencie praca misyjna Llulla przybrała formę preferowaną przez uczonego, postulowaną w jego wcześniejszych pracach teoretycznych⁷⁹.

Szczegóły dysputy pominę i ograniczę się jedynie do stwierdzenia, że logika argumentów Llulla była tak nieodparta, że nie tylko zaskoczyła muftiego, ale i wzburzyła go do tego stopnia, że kazał wtrącić swego rozmówcę do więzienia. Po drodze do niego misjonarz został dotkliwie pobity przez tłum⁸⁰.

Nazajutrz odbył się nad Llullem sąd. W tym celu u muftiego zebrała się grupa uczonych muzułmańskich, którzy po rozmowie doszli do wniosku, że przed wydaniem wyroku konieczne jest zbadanie przyczyn, dla których misjonarz przybył do Bidżaji. Przeważały głosy, że trzeba rozpoznać stan jego umysłu: jeśli jest przy zdrowych zmysłach – powinien zostać stracony, jeśli zaś to osoba niespełna rozumu – należy go wypuścić wolno. Podjęcie wiążącej decyzji odłożono w czasie⁸¹.

Tymczasem Llull nie próżnował. Przebywając w więzieniu, prowadził częste dysputy z uczonymi muzułmańskimi, rozmawiając z nimi zza krat więziennych, co przedstawiano w późniejszej ikonografii. Muzułmanie chcieli przekonać go do islamu, kusząc „kobietami, szczytami, domem i bogactwem”⁸². Oferta została odrzucona. Co więcej, w prowadzonych dysputach zwyciężał Llull, który wskazywał, że ci, co przyjmą chrześcijaństwo, posiadają o wiele większe dobro, a przede wszystkim – osiągną życie wieczne. Nie przekonywało to jego interlokutorów, którzy uparcie nalegali, by Majorkańczyk przyjął islam. Ten pozostawał niewzruszony, a używane przez siebie argumenty zaczął spisywać po arabsku w osobnym traktacie. W ten sposób powstała pierwsza redakcja *Disputatio Raimundi christiani et Homerii Saraceni*⁸³.

⁷⁹ R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 36–37; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116; tekst autobiografii Llulla zauważa, że mufti był człowiekiem uczonym: „erat enim episcopus ille famosus in philosophia” (R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 36).

⁸⁰ R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 36–37; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116.

⁸¹ R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 38; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116.

⁸² R. Llull, *Vita coetaneta*, dz. cyt., rozdz. 40; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 116–117.

⁸³ A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 117.

Wkrótce potem nadeszła wiadomość, że władca Bidżaji nakazał go uwolnić, w dużej mierze dzięki wstawiennictwu miejscowych Katalończyków. Jednocześnie polecił, by Llull niezwłocznie opuścił miasto. Tym razem misjonarz bez sprzeciwów dostosował się do wydanego polecenia. Natychmiast po uwolnieniu zaokrętował się na statek genueński i opuścił nieprzyjazną ziemię. Nie był to koniec jego przygód. Statek w trakcie rejsu natrafił na burzę w okolicach Pizy i zatonął. Choć wielu pasażerów postradało życie, Llull po raz kolejny wyszedł obronną ręką z opresji. Stracił jedynie bagaże, a wraz z nimi księgi, w tym świeżo spisana *Disputatio*⁸⁴. Finał drugiej wyprawy misyjnej do Afryki Północnej wydawał się całkowitą porażką. Było to jednak wrażenie pozorne. Choć niestrudzony misjonarz nie zdołał nikogo nawrócić, to stosowana przezeń metoda dysputy okazała się skuteczna. Jak przedstawiono w *Vita coetanea*, gdy uczonym muzułmańskim zabrakło siły argumentów, uciekali się do argumentu siły. Można sądzić, że okoliczności drugiej wyprawy misyjnej wpłynęły również na sposób prowadzenia działań chrystianizacyjnych, czego odzwierciedlenie znajdujemy w pracach powstałych w ostatnich latach życia uczonego.

Myśl misjologiczna Rajmunda Llulla w latach 1308–1314

W powstałej w 1311 r. *Liber disputationis Petri et Raimundi* znajdujemy zbliżony do założeń *Liber de fine* plan postępowania z muzułmanami. W niniejszym traktacie Llull, odwołując się do teorii dwóch mieczy, wskazywał na kolejność działań na obszarach misyjnych. Organizację i kierownictwo tego przedsięwzięcia powierzał papieżowi⁸⁵. Zdaniem Llulla, papież powinien posłać do niewiernych tych, którzy będą gotowi do ofiary z własnego życia i których świadectwo ma przyczynić się do konwersji. Jeśli te działania okażą się nieskuteczne, wtedy w pełni uzasadnione będzie podjęcie działań zbrojnych⁸⁶. Choć zo-

⁸⁴ W Pizie Llull spędził zimowe miesiące na przełomie 1307 i 1308. Tam też przeprowadził ostateczną redakcję *Ars generalis ultima*, a także ponownie zredagował wspomniane *Disputatio*, tym razem po łacinie, bowiem pierwotny, arabski rękopis przepadł podczas katastrofy morskiej. W maju 1308 r. przez Genuę udał się do Montpellier, gdzie w marcu następnego roku spisał traktat zatytułowany *Liber de acquisitione Terre Sanctae*: R. Lull, *Vita coetanea*, dz. cyt., rozdz. 41; A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 117–118.

⁸⁵ Pozostawienie decyzji o wyborze metody prowadzenia misji w gestii papieża pojawiło się już w pracy *Liber super psalmum 'Quicumque vult' sive liber Tartari et Christiani*, powstałej w latach 1282–1287: B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 194.

⁸⁶ B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 196–197; R. Sugranyes de Franch, *Els projec-*

stały one przez Llulla dopuszczone, uczony konsekwentnie traktował je jako ostateczność.

Z kolei w *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, pochodzącej z 1312 r., Majorkańczyk wprowadził nowe elementy do planu działań misyjnych nakreślonych w *Liber de fine*⁸⁷. Nowatorstwo polegało na położeniu większego nacisku na współpracę z władzą świecką przy podejmowaniu stosownych działań dyplomatycznych. Władcą, z którym Llull wiązał duże nadzieje, był król Sycylii Fryderyk II (1296–1327). Ten ostatni, dzięki dobrym relacjom z ówczesnym władcą Tunisu, Abu Jahją Zakariją ibn al-Lihjanim, miał doprowadzić do wysłania do Tunisu chrześcijańskich misjonarzy znających język arabski, aby na miejscu prowadzili działalność misyjną. Ponadto miał nakłonić wybranych uczonych muzułmańskich, by przybyli do Królestwa Sycylii i uczestniczyli w dysputach z filozofami chrześcijańskimi. Jako podstawę do przyszłej dyskusji wybrano surę 112 Koranu: „Mów: «On – Bóg jeden, Bóg Wiekuisty! Nie zrodził i nie został zrodzony! Nikt jemu nie jest równy!»”⁸⁸. Odpowiednia interpretacja tego fragmentu miała być argumentem przybliżającym muzułmanom podstawowe zasady chrześcijańskie, w tym dogmat o Trójcy Świętej. Tym samym Koran miał się stać ważnym punktem zaczepienia umożliwiającym prowadzenie dyskusji naukowej, która w wizji Rajmunda Llulla powinna doprowadzić do porozumienia między religiami, przy wykazaniu rzecz jasna wyższości chrześcijaństwa. Jak zauważa J.V. Tolan, Llull dość naiwnie wierzył, że realizacja przedstawionego planu przyczyni się do wprowadzenia trwałego pokoju między chrześcijanami a muzułmanami⁸⁹. Takie ujęcie interesującej nas kwestii po raz kolejny wyraźnie wskazuje, że dla Llulla dysputa naukowa prowadzona w oparciu o argumenty racjonalne miała zdecydowanie większą wartość niż jakiekolwiek działania zbrojne, łącznie z krucjatą.

Odmiennego zdania jest B. Kedar, który twierdzi, że Llull nie porzucił całkowicie idei krucjaty na rzecz rozwiązań pokojowych. W opinii badacza za taką interpretacją przemawiają poglądy uczonego

tes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull, „Estudios Lulianos”, nr 4, 1960, s. 280, 286.

⁸⁷ J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 272.

⁸⁸ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 736; R. Llull, *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, dz. cyt., s. 260; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 273.

⁸⁹ R. Llull, *Liber de participatione Christianorum et Saracenorum*, dz. cyt., s. 246; J.V. Tolan, *Saracens...*, dz. cyt., s. 272.

z Majorki wyrażone w jego ostatniej pracy powstałej na krótko przed wyruszeniem do Tunisu w 1314 r.⁹⁰.

B.Z. Kedar zauważa głęboką symbolikę zawartą w jednej z ostatnich scen *De civitate mundi*. Ukazana w tym dziele Sprawiedliwość zachęca Llulla, by ten udał się do kurii papieskiej i zwrócił do władców chrześcijańskich ze specjalnym przesłaniem odnośnie realizacji swoich planów. Rajmund odpowiada, że już uprzednio podejmował tego typu działania, lecz wszystkie okazały się bezskuteczne. Napisał też wiele prac, a jego trud poszedł na marne. Co gorsza, zamiast znaleźć zrozumienie u współbraci w wierze, był pogardzany i wyszydzany. Stąd, jak stwierdził, podjął decyzję, by samemu udać się do Saracenów i osobiście ich nawracać⁹¹. Przytoczone słowa Llulla jasno wyjaśniają powody, dla których w 1313 r. podjął się on zorganizowania kolejnej wyprawy misyjnej do Afryki Północnej⁹².

Jak odnotowuje B. Kedar, praca *De civitate mundi* jest fikcją literacką, ale zawarte w niej stwierdzenia odnoszą się do rzeczywistości. Zdaniem wspomnianego uczonego Llull „w końcu rezygnuje z prób propagowania krucjaty i misji u bram wielkiej Europy katolickiej i decyduje w ostatecznym akcie rozpaczy rzucić Saracenom niezmiernie siły swojego intelektu, a być może także ostateczne świadectwo swojej wiary”⁹³.

Dru ga wyprawa do Tunisu (1314–1315/16)

Trzecią, a zarazem ostatnią wyprawę ku wybrzeżom afrykańskim Rajmund Llull rozpoczął na Majorce w czerwcu 1313 r. Wyjazd

⁹⁰ B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 198. Dla Kedara ostatnie dzieło Llulla napisane na ziemi chrześcijańskiej przed jego ostatecznym wyjazdem na ziemie Saracenów zawiera wyraźną afirmację krucjaty. Gdy jednak odwołamy się do ustaleń R. Sugnyesa i Francha odnośnie priorytetów uczonego z Majorki, staje się zrozumiałe, że przytoczona wyżej opinia wynika z głębokiego przekonania Llulla co do głównej misji Kościoła. Zadaniem tego ostatniego jest doprowadzenie wszystkich do zbawienia. W tej perspektywie podejmowane działania znajdowały pełnie usprawiedliwienie: R. Sugranyes de Franch, *Els projectes de creuada...*, dz. cyt., s. 276.

⁹¹ R. Llull, *De civitate mundi*, dz. cyt., s. 200–201; B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 199.

⁹² Ostatnia podróż misyjna, a jednocześnie druga do Tunisu, miała miejsce bezpośrednio po niezwykle pracowitym okresie życia Rajmunda Llulla. Poprzedziły ją udział w soborze w Wienne, a następnie pobyt w Montpellier i na Majorce: A. Llinares, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 122–123.

⁹³ B. Kedar, *Crusade...*, dz. cyt., s. 199.

poprzedziło spisanie testamentu. Po drodze, na około rok, zatrzymał się w Messynie. Przebywając na Sycylii, skoncentrował się na działalności pisarskiej, tworząc 27 dzieł. Stamtąd, zamiast do pierwotnie zamierzonego celu, udał się w maju 1314 r. z powrotem na Majorkę.

Do Tunisu wyruszył ostatecznie w sierpniu 1314 r. i po kilkutygodniowym rejsie znalazł się szczęśliwie w miejscu przeznaczenia. Tu pozostał do końca następnego roku⁹⁴. Wiedza o ówczesnej aktywności misjonarza w Tunisie jest bardzo uboga, bowiem źródła, w tym przypadku korespondencja dyplomatyczna aragońskiego władcy Jakuba II oraz kilka listów samego Llulla⁹⁵, rzucają niewiele światła na tę kwestię. Z informacji w nich zawartych dowiadujemy się, że misjonarz podczas pobytu w Tunisie spisał kilka prac po arabsku, które chciał potem przełożyć na łacinę. W tym celu usiłował sprowadzić do Tunisu jednego ze swoich uczniów, lecz działania te okazały się nieskuteczne. Pod koniec 1315 r. Rajmund Llull wyruszył w podróż powrotną na Majorkę. Nie dotarł do celu. Można sądzić, że zginął w trakcie rejsu w ostatnich dniach 1315 lub na początku roku następnego⁹⁶.

Nie wiemy, jakie były efekty ostatniego pobytu Llulla na afrykańskim wybrzeżu, jednak bezsprzecznie można stwierdzić, że sam fakt kolejnej podróży do miejsca, w którym przed kilkunastu laty został źle potraktowany, świadczy o wielkiej odwadze i heroicznej konsekwencji w realizacji powziętego celu – nawracania muzułmanów na chrześcijaństwo słowem i rozumem, a nie krwią i żelazem. W czasach

⁹⁴ Niewykluczone, że Rajmund Llull korzystał ze sprzyjającego klimatu w stunkach Majorki z Tunezji. W poprzednim roku miejscowy władca al-Lihyani zawarł porozumienie z królem Majorki Sancho I, które w znaczący sposób ułatwiał kupcom z Majorki prowadzenie działalności handlowej na terenie Tunezji. Szerzej zob. M. Lower, *Ibn al-Lihyani: sultan of Tunis...*, dz. cyt., s. 17–27.

⁹⁵ A. Rubió y Lluch (red.), *Documents per l'història...*, dz. cyt., s. 62–64; A. Llinarès, *Les séjours de Raymond Lulle à Tunis...*, dz. cyt., s. 495–502; tenże, *Raymond Lulle...*, dz. cyt., s. 124. W przeciwieństwie do poprzednich podróży afrykańskich, nie dysponujemy relacją z *Vita coetanea*, ta kończy się w 1311 r., a więc trzy lata przed podjęciem ostatniej wyprawy misyjnej.

⁹⁶ O działalności naukowej Llulla w Tunisie i dziełach tam powstałych zob. F. Fiorentini, *L'ultimo Lullo. Gli Opera tunicihana*, „Revista Catalana de Teologia”, t. 32, nr 2, 2013, s. 1109–1132. W przyjętej perspektywie badawczej wspomniane źródła nie dostarczają nam wystarczających danych do poznania sposobu działania Llulla w Tunisie. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że tym razem pobyt w tym mieście trwał ponad rok i – jak można przypuszczać – Llull nie spotkał się z wrogim przyjęciem (a przynajmniej brak o tym wyraźnej informacji). Poza wzmiankami o nowych pracach nie wiemy, jakie były efekty jego działalności, co sprawia, że zarówno okoliczności śmierci, jak i poprzedzający ją pobyt w Tunisie owiane są mgłą tajemnicy.

upadku idei krucjat śródziemnomorskich misjonarz z Majorki wytyczał nowe zasady postępowania na styku świata chrześcijaństwa zachodniego i domeny islamu. Program jego działań wyraźnie wskazywał, że w sytuacji, gdy walka zbrojna jest bezcelowa i żadnej ze stron nie przynosi pożądanych rezultatów, konieczne jest znalezienie nowych dróg kohabitacji. Proponowana przezeń metoda dialogu międzyreligijnego, mimo mocnego przekonania o wyższości chrześcijaństwa nad islamem, zakładała poszukiwanie pomostów między podziałami. Llull, uciekając się do rozumu i używając argumentów filozoficznych, odwoływał się do wspólnych elementów jako płaszczyzny porozumienia. Jego przesłanie do dziś nie straciło nic ze swojej aktualności.

~•~

RAFAŁ HRYSZKO

**Działalność Rajmunda Llulla w Afryce Północnej (XIII i XIV wiek).
Początki dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego**

Streszczenie

Artykuł został poświęcony okolicznościom trzech wypraw misyjnych Rajmunda Llulla do Afryki (kolejno do: Tunisu w latach 1292–1293, Bidżaji w 1307 r. i ponownie Tunisu w latach 1314–1315). W pierwszej części artykułu, po sumarycznym zaprezentowaniu życia i dokonań Llulla, zostało nakreślone tło relacji Korony Aragonii z północnoafrykańskim państwem Hafsydów, które stało się terenem jego aktywności misyjnej. Na podstawie wybranych pism uczonego przedstawiono motywy, jakimi kierował się przy pracy chrystianizacyjnej. Osobne miejsce zajmuje analiza proponowanych przezeń metod konwersji muzułmanów na tle XIII-wiecznej myśli misjologicznej. W artykule ukazano także wpływ wydarzeń związanych z kolejnymi podróżami do Afryki na modyfikację refleksji nad problemem nawracania muzułmanów na chrześcijaństwo w oparciu o dialog. Llull, uciekając się do rozumu i używając argumentów filozoficznych, odwoływał się do wspólnych elementów łączących obie religie jako płaszczyzny porozumienia. W ten sposób wytyczał nowe zasady postępowania na styku świata chrześcijaństwa zachodniego i domeny islamu.

Słowa kluczowe: Rajmund Llull (Raimundus Lullus), misje, muzułmanie, dialog międzyreligijny, historia Kościoła w XIII–XIV wieku.

RAFAŁ HRYSZKO

**Work of Raimund Llull in North Africa (13th and 14th centuries).
Beginnings of Christian-Moslem dialogue****Abstrakt**

The article is focusing on the circumstances of three missionary trips of Raimund Llull to Africa (to Tunisia in the years 1292-1293, Bejaia in 1307 and again to Tunisia between 1314 and 1315). In the first part of the article, after a brief presentation of the life and achievements of Raimund Llull, the background of mutual relations between Aragon and the North-African state ruled by the Hafsids, which became an area of missionary activity in that part of the world, was presented. Pursuant to the selected writings of the scholar, motives were presented, on which he based his missionary activity. Some special focus is directed on the activity among the Moslems and the methods he suggested in that type of work according to the mission-theological thought of the 13th century. The article also shows the influence of the events connected with his subsequent travels to Africa on the modification of the reflection on the problem of converting the Moslems on the basis of a dialogue. Llull, resorting to the reason and using philosophical arguments, referred to the common elements of the both religions as the common ground for agreement and mutual understanding. In this way he pointed to some new principles of acting on the meeting point of the western Christian world and the Islam domain.

Keywords: Raimund Llull (Raimundus Lullus), missions, Moslems, interreligious dialogue, the history of the Church of the 13th and 14th centuries.

Współczesny meczet i jego symbolika. Kontekst problemowy i historiograficzny

Swietłana Czerwonnoja

swetlana@umk.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika



Profesor zwyczajny (od 2004), doktor habilitowany w dziedzinie historii sztuki (od 1990), absolwentka Moskiewskiego Państwowego Uniwersytetu im. M.W. Łomonosowa (Katedra Teorii i Historii Sztuki); pracowała w Naukowo-Badawczym Instytucie Teorii i Historii Sztuki Rosyjskiej Akademii Sztuk Pięknych, w Instytucie Etnologii i Antropologii Rosyjskiej Akademii Nauk, w Rosyjskim Instytucie Kulturoznawstwa, od 2004 w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Wydziału Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autorka kilkuset publikacji naukowych, w tym około 100 książek monograficznych. Zainteresowania badawcze: kultury narodów dawnego Imperium Rosyjskiego i Związku Radzieckiego, mniejszości narodowe, etniczne i religijne we współczesnych państwach Europy Wschodniej, Azji Północnej, Zachodniej i Centralnej, filiacja islamsko-chrześcijańska.

Meczet (z arabskiego *Al-Masjid*, *Al-Masdzid* – miejsce, gdzie biją pokłony) w interpretacji koranicznej oznacza cały świat. To określenie wskazuje na praktycznie nieograniczoną przestrzeń. W niej muzułmanie mogą się modlić (bić pokłony, oddawać hołd Allahowi), bo każdy kawałek ziemi, jeżeli tylko jest czystym miejscem, może być wykorzystany jako meczet (miejsce modlitwy). To określenie wyraża również szerokie, symboliczne znaczenie meczetu jako dzieła architektury odzwierciedlającego cały świat. Według znanej formuły fran-

cuskiego filozofa Rogera Garaudy'ego meczet jest „lustrem islamu”¹. W jego konstrukcji, kompozycji przestrzennej, dekoracji zostają symbolicznie wyrażone podstawowe składniki islamskiej wiary oraz muzułmańskiego światopoglądu. Można powiedzieć, że meczet naszych czasów staje się lustrem współczesnego islamu. W architekturze meczetów XX-XXI wieku łączy się pierwiastek tradycyjny, czasem sprowadzony do dosłownego kopiowania, powtórzenia wzorców klasycznych, ze śmiałym nowatorstwem w formach i z używaniem najnowszych technologii oraz materiałów budowlanych.

Ponieważ meczet jest „lustrem islamu”, staje się on przedmiotem wzbudzającym zainteresowanie naukowe nie tylko ze strony historyków sztuki, przed którymi otwiera się przestwór dla badań stylistyki artystycznej architektury kultowej, ale również ze strony religioznawców – badaczy islamu (w tym islamu współczesnego) jako zjawiska należącego do antropologii kulturowej, myśli teologicznej i organizacji politycznej wspólnot muzułmańskich. Niestety, kompleksowe badania kultury islamu jako zjawiska artystycznego i religijno-swiatopoglądowego (sakralnego) do dziś są rzadkością². Jeżeli klasycznemu dziedzictwu islamskiej architektury kultowej poświęcona jest bogata literatura mierzona setkami dzieł o fundamentalnym znaczeniu, współczesny meczet nie stał się jeszcze obiektem badań historyków sztuki, a tym bardziej obiektem krzyżowej uwagi krytyki artystycznej (*Art Criticism*) i nauk o islamie (*Islamwissenschaft*)³. Negatywna ten-

¹ Zob. R. Garaudy, *Mosquée, miroir de l'Islam*, Paris 1985.

² Do nich właśnie należy wymieniona książka: R. Garaudy, *Mosquée...*, dz. cyt. Próby powiązania teorii meczetu jako zjawiska religii islamskiej z oceną i analizą wyrazistości estetycznej i artystycznych osobliwości meczetów różnych epok i regionów spotykamy również w takich wydaniach ostatnich lat w języku rosyjskim, jakimi są: III. Шукуров, *Образ храма. Итаго temple*, Москва 2002; Т.Х. Стародуб, *Исламский мир. Художественная культура VII – XVII веков. Архитектура. Изображение. Орнамент. Каллиграфия*, Москва 2010; Н. Халит, *Татарская мечеть и ее архитектура*, Казань 2012. W języku niemieckim: E. Kühnel, *Die Moschee. Bedeutung, Einrichtung und kunsthistorische Entwicklung der islamischen Kultstätte*, Berlin 1949; U. Vogt-Göknil, *Die Moschee. Grundformen sakraler Baukunst*, Zürich 1978; L. Korn, *Die Moschee. Architektur und religiöses Leben*, München 2012.

³ Pośród rzadkich publikacji, które dotyczą rozwoju nowoczesnej islamskiej architektury kultowej, warto wymienić książki: I. Serageldin, J. Steele (red.), *Architecture of Contemporary Mosque*, London 1996; R. Holod, H.U. Khan, *The Mosque and the Modern World. Architects, Patrons and Designs since the 1950s*, London 1997; Ph. Richardson, *Neue sakrale Architektur. Kirchen und Synagogen, Tempel und Moscheen*, München 2004; III. Шукуров, *Архитектура современной мечети. Истоки*, Москва 2014.

dencja współczesnej historiografii w odniesieniu do meczetów najnowszych czasów polega na tym, że meczety te nie znajdują miejsca ani w fundamentalnych „historiach sztuki islamu”, które z reguły „kończą się” na XVII, XVIII, a najpóźniej na XIX wieku⁴, ani w badaniach „współczesnego islamu”, których autorzy nie zwracają uwagi na meczety jako zjawisko architektury i urbanistyki XX-XXI wieku⁵. Na tym tle historiograficznym niniejszy artykuł (rozwijający poprzednie wykłady i publikacje autorki⁶) może być uznany za jedną z pierwszych prób podejścia w polskiej literaturze do meczetu najnowszych czasów jako do zjawiska sztuki nowoczesnej, a także religii islamskiej, która odpowiada na społeczne, polityczne i duchowe wyzwania końca XX i początku XXI wieku.

Materiał, na którym bazuje niniejsza praca, został zaczerpnięty przez autorkę z badań terenowych, przeprowadzonych w ciągu ostatnich lat w „islamskich” republikach, emiratach, królestwach Azji i Afryki Północnej (Iran, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Egipt, Maroko), w świeckich państwach przywiązanych do zasad laicyzmu, ale historycznie należących do kręgu cywilizacji islamskiej (w dawnych republikach ZSSR – teraz młodych, niezależnych państwach Azji Środkowej i Zakaukazia, przede wszystkim w Kazachstanie, Turkmenistanie, Azerbejdżanie, a także w Turcji, Tunezji, Albanii, Bośni i Hercego-

⁴ Za typowe przykłady takich niedoprowadzonych do dnia dzisiejszego „historii” mogą służyć znane wydania: *Всеобщая история искусств*, t. I-VI, под общей редакцией А.Д. Чегодаева, Б.В. Веймарна и Ю.Д. Колпинского, Москва 1956-1965; Sh. Blair, J.M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam, 1250-1800*, London-New Haven 1994; Т. Стародуб-Еникеева, *Сокровища исламской архитектуры*, Москва 2004; M. Hattstein, P. Delius (red.), *Islam. Historia, sztuka i architektura*, Berlin 2007; R. Ettinghausen i in., *Sztuka i architektura Islamu 650-1250*, Warszawa 2007.

⁵ Zob. np.: M. Scharabi, *Islamsche Architektur und darstellende Kunst der Gegenwart*, [w:] W. Ende, U. Steinbach (red.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, s. 837-857. „Islamsche Architektur der Gegenwart” („Islamska architektura współczesna”) jest przedstawiona w tej pracy bez żadnych meczetów, jakby ich w ogóle nie budowano w miastach i wioskach współczesnego świata islamskiego.

⁶ Pośród nich: С.М. Червонная, *Мечети в Западной Европе (Mosques in Western Europe)*, „Вестник Московского исламского Университета”, t. 5, nr 1, 2013, s. 40-54; S. Czerwonnoja, *Nowoczesny meczet azjatyckiego kontynentu: koncept teologiczny, kontekst urbanistyczny, miejsce w islamskiej i światowej kulturze końca XX – początku XXI wieku*. Wykład na I Międzynarodowym Kongresie Azjatyckim w Toruniu 15-16 maja 2014 r.; S. Czerwonnoja, *Meczety, jako sacrum i dzieło sztuki we współczesnej kulturze muzułmańskiej*. Wykład na konferencji naukowej *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej* Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Lublinie, 24-26 września 2014 r.; teksty wykładów są przekazane do publikacji.

winie). Materiał do niniejszej pracy pochodzi też z „muzułmańskich” regionów, miast i wsi krajów „chrześcijańskich” Wschodniej, Środkowej i Zachodniej Europy, w tym z Ukrainy (Krym), Federacji Rosyjskiej (Tatarstan, Baszkiria, republiki i obwody północnego Kaukazu), Litwy, Polski, Białorusi (miejsca zamieszkania Tatarów litewskich), Francji i Niemiec. Materiał ten reprezentuje różne poziomy jakościowe i znaczeniowe – od prawdziwych arcydzieł do wyrobów wtórnych, od najbogatszych meczetów o ogólnonarodowym znaczeniu do skromnych prowincjonalnych *djami* (meczetów piątkowych) i *masdzid* (małych meczetów, przeznaczonych do codziennego wykorzystania przez nieduże grupy wiernych). Na podstawie tego materiału chciałabym w ramach niniejszego artykułu wydzielić kilka bloków tematycznych, które, rzecz jasna, nie wyczerpują szerokiej problematyki symboliki współczesnego meczetu.

Przede wszystkim jawi się podwójne znaczenie meczetu w islamskiej kulturze jako świątyni („dom Boga”) i (albo) konstrukcji, przestrzeni niemającej sakralnej podstawy, przeznaczonej dla człowieka („dom ludzi”). Od tego znaczenia bezpośrednio zależy przestrzenna organizacja budowli, konstrukcja i dekoracja wnętrza (sali modlitw) i zewnętrzna, w tym stylizacja (często używana w architekturze XX-XXI wieku) budynku meczetu, który musi przypominać typowy „dom rodzinny”, jurtę koczowników, skromną „chatę” chłopską (w ludowej architekturze) albo wspaniały pałac arystokratyczny (w projektach realizowanych na wielką skalę, w tym finansowanych ze skarbu państw albo przez elity rządzące). W związku z rozbieżnymi tendencjami do, z jednej strony, sakralizacji meczetu, a z drugiej – profanacji zespołu architektonicznego w duchu architektury świeckiej, rozpatrzmy takie charakterystyczne typy meczetu najnowszych czasów, jak współczesny meczet-grobowiec, związany z pamięcią o wybitnych mężach stanu dzisiejszych państw muzułmańskich, oraz meczet pełniący rolę wielofunkcyjnego islamskiego ośrodka (centrum) kultury i oświaty. Na szczególną uwagę zasługują meczety, których symbolika jest bezpośrednio związana z budownictwem narodowym, z (niekiedy) dramatycznymi losami ludności muzułmańskiej w najnowszych czasach (nie tylko w tradycyjnym pasie Sahary⁷, gdzie powstał islam, lecz również w krajach Europejskich). Z poszczególnych „składników” meczetu, z mnóstwa sensów ukrytych oraz jawnych, na które składają się ta-

⁷ Termin „pas Sahary” (*Saharagürtel*) oznacza teren powstania i rozpowszechniania się islamu. Zdefiniował go niemiecki religioznawca Peter Antes w książce: P. Antes, *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, München 1996, s. 66.

kie elementy jak minaret, nisza *mihrabowa*, *mimbar*, kopuła (albo płaski sufit), kolumnada, system dziennego i elektrycznego oświetlenia sali, sposoby jej rozdzielienia na męską i żeńską połowę, dekoracja podłogi i pokrycie dywanowe – wydzielimy minaret i *mihrab*. Na różnych przykładach rozpatrzemy architektoniczne rozwiązania ich konstrukcji oraz dekoracji, które zawierają symboliczny sens⁸.

Dom Boga czy dom ludzi?

Całokształt problemów, które należą do pierwszego bloku i wiążą się z architekturą, dekoracją oraz symboliczną, religijną interpretacją meczetu, jest nierozzerwalnie złączony z jedną z głównych kwestii islamskiej teologii. Chodzi tu o rozumienie meczetu w islamie, a mianowicie odpowiedź na pytanie, czy jest on świątynią (świętym miejscem, w którym jest niewidoczna obecność Boga), czy – w odróżnieniu od obiektów architektury świątyni (*Tempelarchitektur*, *храмовой архитектуры*), do której na przykład należą: buddyjska pagoda, kościół katolicki, cerkiew prawosławna i której klasycznym wzorcem była starożytna świątynia żydowska na górze Moria w Jerozolimie (jej zniszczenie Żydzi uznają za wielkie świętokradztwo) – meczet nie jest żadną świątynią, a jedynie miejscem, gdzie wierni muzułmanie, zbierają się na modlitwę. W tym wypadku nie ma tu nabożeństwa, Mszy św. czy innych sakramentów, brak jest kapłanów. Znaczy to, że meczet w wymiarze religijnym i moralnym nie stanowi „domu Boga”, lecz „dom ludzi”.

Koran, który pozostaje dla muzułmanów głównym, jedynym i bezsprzecznym źródłem wiedzy oraz wyczerpujących odpowiedzi na wszystkie pytania, wskazuje tylko jeden meczet jako prawdziwą świątynię i dom Boga. Chodzi tu o Meczet Al-Haram (Świętego Obszaru)⁹ w Mekce, który powstał na miejscu przedislamskiej świątyni plemion arabskich – Kaaby i włączył ją do swego zespołu. Samo pojęcie „meczet” pojawia się w Koranie w związku z Mekką, a dokładniej mówiąc w związku z *kiblą* – prawdziwym kierunkiem wskazującym drogę, ide-

⁸ Informację o datach budowy i autorach projektu każdego meczetu podaje przy pierwszym wystąpieniu.

⁹ „Haram” (w przeciwieństwie do „halał” – można) oznacza w islamskim kodeksie moralnym i w języku arabskim rzecz zabronioną, zakazaną, coś, czego robić nie wolno. W mekkańskim kontekście pojęcie „haram” dotyczy terenu, otaczającego starożytną świątynię Kaabę, do którego wstęp jest kategorycznie zabroniony (*haram!*) wszystkim „obcym”, nienależącym do wspólnoty wyznawców islamu. Ta zasada jest konsekwentnie przestrzegana do naszych czasów.

alnym miejscem na ziemi, do którego muzułmanin musi dążyć fizycznie (w pielgrzymkach) i duchowo (w modlitwach). W tym przypadku Koran jednoznacznie twierdzi:

„I przypomnijcie sobie czas, kiedy uczyniliśmy dom miejscem schronienia dla ludzkości, jak i miejscem bezpiecznym. Powiedzieliśmy: «Weźcie sobie miejsce Abrahama za miejsce modlitwy». I nakazaliśmy Abrahamowi i Izmaelowi mówiąc: «Oczyśćcie Mój dom» [10] dla tych, którzy wypełnią okrażenie, oraz dla tych, którzy pozostaną w środku w celach nabożnych, jak i dla tych, którzy kłaniają się i padają na twarz w modlitwie” (S. 2,126).

I dalej: „I skądkolwiek przybędziesz, zwróć swe oblicze w stronę uświęconego meczetu. Taka bowiem jest prawda od twego Pana” (S. 2,150).

Nie może być wątpliwości co do tego, że Mekka (Meczet Al-Haram), nazwana wprost w imieniu Allaha („prawda od twego Pana”) „Moim domem” oraz meczetem „uświęconym”, jest prawdziwą świątynią. Jednak nawet w odniesieniu do tego meczetu, który zajmuje wyjątkowe miejsce w kulturze i historii islamu, Koranu podkreśla, że dawny „dom Boga” został przekazany ludziom i w pewnym sensie przekształcony w „dom dla ludzi” („uczyniliśmy dom miejscem schronienia dla ludzkości”; „oczyszczcie Mój dom dla tych [...], którzy kłaniają się i padają na twarz w modlitwie”). Jednak Mekka, w której meczet powstał na miejscu dawnej pogańskiej świątyni, stanowi – można powiedzieć – jedyny w swoim rodzaju przypadek.

W odniesieniu do innych meczetów sprawa wygląda tak, że ani w Koranie, ani w sunnie Proroka nie ma żadnej wzmianki o tym, aby były one budowlami „uświęconymi”. Nie wynika to z tego, że za życia Proroka, opisanego w *hadisach* (wiarygodnych opowiadaniach świadków o tym, co mówił i jak postępował), nakładających się na sunnę, oraz w okresie objawienia (powstawania Koranu), czyli w latach 610-632, nie było żadnych meczetów. W młodym państwie islamskim ist-

¹⁰ Wszyscy komentatorzy Koranu zgadzają się w tym, że swoim domem („Mój dom”) Allah nazywa Mekkę, Kaabę. Islamscy teologowie wychodzą z założenia, że Kaaba (*Ka'bah*), zbudowana przez Adama, wznowiona i oczyszczona przez Abrahama oraz jego syna Izmaela, od początku była „domem Allaha”, później jednak zamieniła się w „prawdziwy dom idoli, których było aż 360”. Jednakże w czasie przyjścia proroka Mahometa stała się ona ponownie centrum czci jedynego Allaha dla wszystkich narodów.

niał przynajmniej jeden (po Mekce, a nawet wcześniejszy od niej) nowy meczet (obecnie uważany za najstarszy). Chodzi tu o meczet proroka Mahometa w Medynie¹¹. Właśnie ten meczet może służyć za klasyczny przykład „domu dla ludzi”, „domu dla człowieka”. Był on przede wszystkim mieszkalnym domem Mahometa i jego rodziny. Wykorzystywano go tak w celach kultowych (do modlitw, kazań, przekazywania objawienia), jak również w rozmaitych celach społecznych i prywatnych (tu toczyło się codzienne życie wspólnoty muzułmańskiej, tu Prorok przyjmował delegacje, prowadził narady, ogłaszał swoje decyzje). Jednakże w ortodoksyjnej (sunnickiej) islamskiej interpretacji teologicznej prorok Mahomet nie jest żadnym „świętym”. Jest on oczywiście wybitnym, ale zwykłym, śmiertelnym człowiekiem (nie jest ani synem boskim, ani nosicielem „świętego Ducha”).

Ponieważ Koran nie zawiera bezpośredniego wskazania, że meczety (oprócz jedyne go Meczetu Al-Haram w Mekce, w odniesieniu do którego nie wszystko jest zresztą oczywiste) są świątyniami, dyskusje na ten temat wciąż trwają. *Sacrum* meczetu, w odróżnieniu od niezaprzeczalnej sakralnej treści boskiej świątyni, zawiera pierwiastek podwójny: z jednej strony Bóg (Allah) jest wszechobecny¹². Podkreśla to Jego obecność na każdym miejscu, a tym bardziej w meczecie, gdzie wierni kierują do Niego swoje modlitwy. Z drugiej strony jeżeli meczet stanowi jedynie miejsce, gdzie modli się człowiek, gdzie spotykają się śmiertelni ludzie i gdzie toczy się życie wspólnoty islamskiej, sakralne znaczenie takiego miejsca okazuje się nie większe, niż każdej innej zagospodarowanej przez muzułmanów przestrzeni, na przykład domu mieszkalnego, pałacu, szkoły (*mektebe*, *medrese*), rynku (bazaru), łaźni (*hammam*), herbaciarni (*czaj-chane*).

Ta dwoistość zmienia się z biegiem czasu. W chwili powstawania islamu i rozkwitu kalifatu opinia społeczna skłaniała się ku sakralizacji meczetu. Nieprzypadkowo trzeci – po Mekce i Medynie – wielki, znakomity meczet pod złotą kopułą, znany jako Qubbat Al-Sahra (Kopuła na skale), był zbudowany z rozkazu umajjadzkiego kalifa Abd al-Malika w 691 roku w Jerozolimie na górze Moria na miejscu zniszczonej świątyni żydowskiej. W ten sposób stał się swego rodzaju du-

¹¹ Zob. o tym: I.M. Kamal, *The Architecture of the Prophet's Holy Mosque Al Madinah*, London 1998; J. Jeremy, *The „House of Prophet” and the Concept of the Mosque*, [w:] J. Johns (red.), *Bayt al-Maqdis. Jerusalem and Early Islam*, Oxford 1999, s. 59-112.

¹² Allah jest „Panem światów” (Koran, S. 7,55), „Wszechwiedzącym” (S. 6,140), „Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny/Allah ma taką moc, by uczynić wszystko, co tylko zechce” (S. 2,20-21); „Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi” (S. 2,256).

chowym spadkobiercą tamtej świątyni. W nowych i najnowszych czasach większy akcent kładzie się na to, że meczet to dom dla człowieka, miejsce zebrania wspólnoty wiernych. Stąd trzeba go budować jako dom dla ludzi. Należy go też studiować na gruncie nie teologii, lecz antropologii kulturowej.

Prawdopodobnie tę orientację w znacznym stopniu przyspieszył kryzys sufizmu w nowych czasach. Jego popularność w czasach średniowiecznych wiązała się z charakterystycznym dla tego mistycznego nurtu kultem świętych (świętych głosicieli nowej wiary, świętych męczenników, świętych miejsc, świętych grobów). Rozpowszechniał się on na meczety-grobowce oraz na meczety, które nie były połączone z mauzoleami. Niemniejszy wpływ miała też utrata popularności przez szyizm, który z czasem stał się nieliczną mniejszością (obecnie 10-15% ogółu ludności muzułmańskiej). W latach ostatniego „sprawiedliwego” kalifa Alego (657-661) szyici byli partią rządzącą. Jeszcze długi czas mogli nadawać ton, w tym w zakresie interpretacji wczesnych meczetów i mauzoleów jako „miejsc świętych” (szczególnie jeśli na ich terenach znajdowały się groby „prawdziwych” imamów i innych osób, które były spokrewnione z Prorokiem). Dzisiaj wpływy szyitów, w tym w kwestii interpretacji meczetów, ograniczają się do terenów ich zamieszkania (przede wszystkim w Iranie).

Podjęcie do meczetu jako do domu ludzi nie jest jednak dominujące. Jeszcze dziś w artykułach prasowych oraz w literaturze popularnonaukowej spotkać można określenia meczetów mianem świątyń. Stanowisko to podzielają niektórzy kompetentni autorzy. Wkładają oni znaczny wysiłek w teoretyczne i historyczne uzasadnienie swego punktu widzenia. Świadczy o tym m.in. książka znanego rosyjskiego badacza kultury islamu Szarifa Szukurowa *Oblicze świątyni*¹³. Tacy autorzy pozostają dziś jednak w mniejszości.

Meczet jako skromna chata, namiot koczownika, wspaniały pałac całego narodu

Idea meczetu jako naszego wspólnego domu szeroko rozpowszechnia się w świecie islamu i odciska swe piętno na projektach architektonicznych oraz na wyglądzie nowych budowli. Tendencji związanej z interpretacją meczetu jako naszego domu idealnie odpowiadają choćby drewniane meczety Tatarów litewskich¹⁴ – budowli z bierwion,

¹³ III. Шукров, *Образ храма...*, dz. cyt.

¹⁴ O znaczeniu etnonimu „Tatarzy litewscy” i o powstaniu tej grupy etnicznej, skupionej w obecnej Polsce, na Litwie i Białorusi, miałam możliwość w szcze-

których podstawowa konstrukcja (zrąb) powtarza konstrukcję chłopskiej chaty (izby). Jest to dom skromny, bezpretensjonalny, niewyróżniający się na tle zabudowy wsi albo małego miasteczka, bezmiernie drogi sercu człowieka, który tam mieszka. We wnętrzu takiego meczetu wszystko jest przytulne, czyste, strojne. Jest tam ciepło niczym w rodzinnym domu. Bywa on zdobiony wyrobami haftowanymi, rzeźbionymi z drewna, ceramicznymi, kutymi. Obowiązkowy podział małej przestrzeni takiego meczetu na męską i żeńską część¹⁵ dość często rozwiązuje się nie tyle przy pomocy dobudowy balkonu (*maafil*) dla kobiet i dzieci, dokąd zwykle prowadzą osobne wejście i schody, ile przy pomocy wewnętrznego przedziału. Odpowiada to tradycyjnej organizacji mużułmańskiego domu mieszkalnego, w którym takiego rodzaju przegródka albo ozdobna zasłona oddziela część domu przeznaczoną dla kobiet i dzieci (*haram*, polski harem), a zarazem podkreśla demokratyczną zasadę równości wszystkich ludzi przed Bogiem (modlący się znajdują się na tym samym piętrze). Tak dziś wygląda (po remoncie w 1993 roku) meczet na osiedlu Keturiasdešimt Tototrų (Czterdzieści Tatarów) koło Wilna.

Im bardziej była rozpowszechniona myśl, że meczet jest – w sensie filozoficznym i emocjonalnym ujęciu – naszym domem, tym bardziej naturalne wydawało się to, że za architektoniczny model jego konstrukcji może służyć tradycyjna jurta (kibitka, namiot). Był to dawny dom, pozostały w historycznej, narodowej, plemiennej i rodzinnej pamięci, przenoszony drogami koczowniczych wędrówek. Tradycje nomadyzmu wciąż żywe w gospodarce ludów pasa Sahary, a także ludów południowych stepów, pustyni i gór, dały bodziec do poszukiwania form architektonicznych meczetu. Tradycje nomadyzmu, nawet jeśli już nie istnieją w życiu codziennym, pozostały w pamięci, folklorze, legendach romantycznych, które formują tożsamość narodów w zmyślonym paradygmacie: „Jesteśmy koczownikami” („Jesteśmy ostatnimi

gółach napisać w artykule: С. Червонная, *Польско-литовские татары – западный форнолс ислама в Европе*, „Вестник Московского Исламского Университета”, nr 2, 2010, s. 93-117. Pełny katalog meczetów zbudowanych na tych ziemiach zawiera fundamentalne i bogato ilustrowane wydanie: A. Drozd i in., *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. 2, Warszawa 1999. Większość tych pomników to dzieła współczesnej architektury zbudowane (często na miejscu starych, zniszczonych budowli) na przestrzeni XIX (najwcześniejsze z istniejących pomników), XX i XXI wieku.

¹⁵ *Šaria't* (moralny i prawny kodeks islamski) poucza, że ludzie różnej płci podczas modlitwy powinni znajdować się w oddzielonych od siebie pomieszczeniach, nie oglądać się nawzajem, żeby grzeszne myśli nie odwracały ich uwagi od modlitwy.

koczownikami Azji, Afryki, Europy"). Meczet-jurta stał się swego rodzaju wynalazkiem islamskiej architektury kultowej XX wieku. Prawdopodobnie idea stworzenia meczetu w formie namiotu (jurty) pojawiła się jednocześnie w różnych szkołach narodowych. Ich artyści chcieli stworzyć meczet jako „rodzimy dom”, należący do ich narodu.

Jednym z pierwszych meczetów o takim charakterze był Wielki Narodowy Meczet króla Faisala¹⁶. Zbudowano go w latach 1970-1986 w nowej stolicy niezależnego Pakistanu – Islamabadzie. Autorem projektu, który zwyciężył w międzynarodowym konkursie w 1968 roku, był turecki architekt Wedat Dalokaj (Vedat Dalokay, 1927-1981). Zrezygnował on z kopiowania klasycznych form osmańskiej (bliskiej mu jako narodowa, turecka tradycja) oraz moholskiej (Mughal) architektury (w przeszłości dominującej na terenie Pakistanu). Dla stolicy Pakistanu, kraju, którego kultura ściśle związana jest z tradycjami plemion koczowniczych, zaproponował meczet w formie gigantycznego namiotu. Co ciekawe, jego kształt jest wspinał się zsynchronizowany z zarysami bliskich gór.

W 1998 roku w dawnej stolicy Pakistanu Karaczi na małym kawałku gruntu został zbudowany śnieżnobiały meczet przykryty lśniąca w słonecznym świetle niebiesko-zieloną kopułą. Teren pod ten cel przeznaczyła naftowa kompania Kolteks (Caltex-Terminal). Projekt opracował architekt Mirza Bejg (Mirza Abdelkader Baig). Mury gmachu są złamane przez napięte rytmy głębokich wnęk z wąskimi ambrazurami okien i energicznych występów prostokątnych oraz trapezowych abrysów. Sala do modlitw pod kopułą jest niejako „schowana” w głębi „tańczącego” zespołu stereometrycznych form i rodzi skojarzenie z dobrze ufortyfikowanym obozem, który wystawia na zewnątrz, przeciwko potencjalnemu napastnikowi, wszystkie groźne środki samoobrony, a skarby chowa do wewnątrz. W całej kompozycji mamy do czynienia ze zdumiewającą syntezą bezładu i logiki, dynamicznego chaosu oraz porządku. To dobrze przemyślany, opierający się na tradycjach koczowniczych obozów i namiotów system, który wszystkie składniki kumuluje w całość artystycznej kompozycji. Wybrukowane kamieniami i otoczkami drogi, które prowadzą do meczetu, krzyżują się pod różnorakimi kontami. Przywołują na myśl drogi koczowników – chaotyczne, bezładne, jednak podporządkowane pewnemu celowi, bo zorientowane na miejsce, dokąd musi dążyć wierny.

¹⁶ Król Arabii Saudyjskiej zwiedził Pakistan w 1966 roku i zgodził się finansować tę budowę. Uzyskała ona międzynarodowe znaczenie.

Różne formy koczowniczej jurty (okrągła, stożkowa, wysoka, płaska) oraz materiały, z których mogła zostać zbudowana na różnych odcinkach wielkiego pasa Sahary, pozwala współczesnym mistrzom architektury tworzyć takie przestrzenne i kolorystyczne kompozycje, które najbardziej odpowiadają narodowemu pojęciu „naszego domu”, niepodobnego do sąsiedniego.

Na przykład motyw śnieżnobiałej okrągłej jurty wołokowej, rozpowszechniony w ludowej architekturze koczowników Nogajskiego Stepu, znalazł oryginalne przełamanie w projektach meczetów dla Astrachanu i osiedla Rastopułowka Astrachańskiego Obwodu Federacji Rosyjskiej. Wykonał je w latach 2000-2003 nogajski architekt Abdrachman Machmudow (Абдрахман Махмудов). Główny meczet miasta Pavlodar w Kazachstanie, zbudowany w 2006 roku, przypomina typową kazachską niebieską jurtę (*кок-юрта*) na planie wielokąta, zamkniętą wysokim stożkowym dachem¹⁷. Symboliczne znaczenie tej budowy nie ogranicza się jednak do wskazania, że ów gmach stanowi „nasz tradycyjny dom narodowy”. Otaczający go ogród, który kwitnie w centrum dużego miasta, ma semantyczne znaczenie legendarnego *czar-dagu* (*чар-даг*) – rajskiego ogrodu, wysławianego nie tylko w mitologii islamskiej, lecz także w przedislamskich legendach narodów tureckich. Intensywny turkusowy kolor graniastej piramidy oraz ozłoczonej kopuły, budzi romantyczne asocjacje z fantazyjnymi świątyniami tengriańskiej religii – z dawnym, rozpowszechnionym na kazachskich stepach kultem Tengriego, wielkiego boga błękitnego nieba.

Pojęcie domu rodzimego, wpisanego w oblicze meczetu, nie zawsze kojarzy się z obrazem cichego ustronia, skromnego przybytku bądź zrębu drewnianego, podobnego do konstrukcji chłopskiej chaty albo niedużej jurty. Rodzimy dom może być (albo wydawać się) wspaiałym pałacem, gigantycznym gmachem, pod którego sklepieniami zbiera się *dżamağ'at* (lud, naród, znaczna grupa rodaków), a w ujęciu idealnym – cała *umma* (światowa wspólnota muzułmańska), jeżeli nie w globalnym, to przynajmniej w narodowym wymiarze. Obok projektów meczetów stylizowanych na narodową jurtę, tworzone są projekty ugruntowane na globalne uogólnienie idei jurty jako wspólnego domu dla całej ludzkości (islamskiej *ummy*), jako namiotu rozbitego nad całym wszechświatem, zharmonizowanego z kopułą niebios.

¹⁷ Autorski zestaw obejmuje 13 konstruktorów i architektów z T. Abildą (Т. Аби́лда) i M. Kabdualievem (М. Кабду́алиев) na czele. Projekt stworzony na początku XXI w. i jego autorski koncept interpretacyjny był opublikowany (bez wskazania autora publikacji): Казахстан – традиция и современность, „Дизайн и новая архитектура (ДИНА)”, nr 9, 2002, s. 55.

Jeszcze w 1969 roku w Karaczi według projektu architekta Barbara Chamida (Babar Hameed) zbudowany został Meczet Tooba (Skruchy) – Masjid i-Tooba. Ma on formę gigantycznej, wywróconej brzegami w dół czaszy betonowej, którą otaczają drzewa, krzewy, klomby, piękne wodotryski oraz baseny. Abrysy arkady, które ciągną się w dolnej części tej potężnej jak cały wszechświat czaszy, formują przytulne wnęki (swego rodzaju komórki). W nich każda mała wspólnota (składnik wielkiej *ummy*) i nawet jednostka znaleźć może przeznaczone dla niej miejsce (część olbrzymiego domu). Spiczasta cienka iglica nad centrum kopuły budzi skojarzenie z dawnymi tengriańskimi i innymi przedislamskimi kultami, opierającymi się na dialogu między człowiekiem a niebem. Pełni też rolę swego rodzaju sygnału (znaku nieustannych poszukiwań połączenia) wysłanego z ziemi pod wieczne niebiosy.

Gigantyczną budowlą jest wspomniany już meczet króla Fa-isala w Islamabadzie. Ten gmach uważa się za największy meczet we współczesnym świecie. W jego głównej sali modlitw może znajdować się jednocześnie 10 000 wiernych, w sali dla kobiet i dzieci – 1 500, na otwartym dziedzińcu *sahn* – 27 000, w należących do zespołu dobudówek – 22 000, na zielonych tarasach wokół meczetu – prawie 250 000; w taki sposób w całym meczecie może pomieścić się ponad 300 000 osób¹⁸.

Meczet w wielofunkcyjnych islamskich ośrodkach kultury, oświaty i życia publicznego

Meczet w kulturze muzułmańskiej, będąc podstawowym miejscem kultu islamskiego, domem przeznaczonym na rytualną modlitwę zbiorową (*dżami* – meczet piątkowy, meczet gromadzący) albo indywidualną, rodzinną, codzienną (zwykły *masdżit*), nigdy nie był ograniczony funkcjami kultowymi. Od dawnych czasów (oczywiście w różnym stopniu) był to dom przeznaczony do odbywania zebrań, narad, sądów, nauczania, gromadzenia książek, do realizacji innych form muzułmańskiego życia społecznego i politycznego. Meczety z reguły otwarte były dzień i noc, ponieważ – zgodnie z prawem muzułmań-

¹⁸ R. Holod, H.U. Khan, *The Mosque and the Modern World...*, dz. cyt., s. 77. Z innych źródeł wynika, że pierwotny projekt przewidywał rozlokowanie pod dachem meczetu do 100 000 wiernych, w tym 15 000 kobiet w wydzielonym dla nich pomieszczeniu, natomiast na zewnątrz, w otwartej przestrzeni przyległej do meczetu, mogło zmieścić się jeszcze 200 000 osób (R. Grover: *Mosques...*, dz. cyt., s. 141).

skim – mogły służyć także jako przytułek, miejsce noclegu dla podróżnych, bezdomnych oraz pokutników. W ciągu dnia *kadi* odprawiał tam sądy, a uczeni wygłaszali wykłady. W niektórych meczetach przechowywano relikwie, stare rękopisy Koranu i inne skarby. Wielofunkcyjne znaczenie meczetu, które ma odbicie w architekturze, nie jest niczym nowym ani nieznanym. Wynika ono z trwałej i długiej tradycji. Jednak w czasach najnowszych coraz wyraźniej obecna jest tendencja do włączenia meczetu w obręb szerszego zespołu architektonicznego, w którym istotne znaczenie mają odrębne budowle lub pomieszczenia, przeznaczone na inne niż modlitwa cele. Mogą to być klasy, audytoria, aule islamskich szkół różnych szczebli (*mektebe*, *medrese*), warsztaty artystów i rzemieślników, drukarnie, magazyny, sklepy, biblioteki, czytelnie, sale przeznaczone do wielkich zebrań i kongresów, hotele (ich współczesny komfort i przepych jest nieporównywalny z dawnymi, skromnymi *karawansejajami*), garaże, muzea, sale wystawiennicze, inne pomieszczenia czy konstrukcje różnego przeznaczenia.

Okoliczności życia muzułmanów i ich częste kontakty z chrześcijanami oraz przedstawicielami innych religii, które mają miejsce tak w krajach, gdzie ludność muzułmańska jest dominująca, jak i w państwach Europy oraz Ameryki Północnej, przyczyniają się do wzmocnienia pewnej propagandy islamu. Meczety przekształcają się w ośrodki owej propagandy. Ma ona przede wszystkim charakter kulturowy, a także ukazuje wartości duchowe i materialne islamu. Silne zaakcentowanie tych wartości powoduje wzrost znaczenia biblioteki, sali konferencyjnej, audytorium przeznaczonego na cele oświatowe, muzeum. W taki sposób komponuje się typowy „ośrodek (centrum) kultury islamskiej”, w którym meczet pozostaje ważnym, ale nie jedynym, lecz jednym z wielu składników. Wśród przyczyn wpływających na rozpowszechnianie się takiego typu meczetów należy wskazać na fakt, że w krajach nieislamskich (których konstytucje oddzielają religię od państwa) rządy mogą bez żadnych ograniczeń uczestniczyć w tworzeniu tego typu ośrodków.

Najbardziej okazałe meczety drugiej połowy XX i początku XXI wieku powstały właśnie jako „ośrodki islamskiej kultury” o wielofunkcyjnym znaczeniu. I tak meczet króla Faisala w Islamabadzie obejmuje Islamski Instytut Naukowo-Badawczy (*Islamic Research Institute*) oraz Międzynarodowy Uniwersytet Islamski (*International Islamic University*). W obręb meczetu króla Hassana II w Casablance wchodzi: sale konferencyjne, pomieszczenia dla dostojników, łaźnie (*hammams*), szkoła (*madrassa* ujmowana jako uniwersytet), biblioteka publiczna, muzeum, esplanada pod otwartym niebem.

Złożonym zespołem (ośrodkiem islamskim) jest meczet zbudowany w 1981 roku przez Fundację Dar-il-Islam według projektu architekta Hassana Fazy (Hassan Fathy/Fathyh) w stanie Nowy Meksyk (USA). Jest to prawdziwa oaza kultury muzułmańskiej w przestrzeni innej cywilizacji, mikromiasto przeznaczone dla wędrujących, których drogi prowadzą tu tak z południa (Ameryki Łacińskiej), jak i z północy kontynentu. Nazwa tego meczetu (pochodząca od nazwy fundacji, która finansowała jego budowę): Dar-il-Islam (ziemia, terytorium islamu), świadczy o szerokim rozumieniu znaczenia zespołu architektonicznego. Ma on być nie tylko meczetem, lecz wręcz „ziemią” dla amerykańskich wyznawców islamu. Meczet otaczają niewysokie budowle rozmaitego przeznaczenia. Tworzą z nim artystyczny całokształt harmonijnych proporcji i delikatnych zarysów.

Za typowy przykład współczesnego meczetu, połączonego z budynkami i terenami mającymi dodatkowe funkcje, tworzącymi złożony zespół architektoniczny (mikromiasto bądź miasto w mieście), służy zespół Szechitlik/Şehitlik-Cami (Meczet Szachidów) w Berlinie. Został on zbudowany w 1996 roku. Otacza go historyczny cmentarz muzułmański, którego historia sięga XVIII wieku. Wspaniały meczet, zbudowany w klasycznych tradycjach osmańskiej architektury (szkoły Sinana), jest miejscem piątkowych modlitw i kazań, na które przychodzą tysiące muzułmanów-Turków zamieszkujących w stolicy Niemiec, a także wielu gości-turystów. W budynkach rozlokowanych wokół dziedzińca-cmentarza oraz w pomieszczeniach przyległych do meczetu znajdują się klasy dla dzieci i dorosłych, którzy studiują Koran, język arabski, podstawy islamskiej nauki wiary, historię Imperium Osmańskiego i Republiki Turcji. Jest tu także szkoła języka niemieckiego, audytorium dla spotkań i dyskusji przedstawicieli różnych religii, sklep tureckich wyrobów artystycznych i upominków, księgarnia, biura turystyczne, biuro usług pogrzebowych, drukarnia, kawiarnia, a także wiele innych służb. Co roku 3 października odbywają się tutaj „dni otwartych drzwi” dla niemieckich mieszkańców miasta.

Współczesne meczety-grobowce

Za jaskrawy przykład współczesnego, sakralno-memorialnego zespołu, może służyć meczet szejka Zajeda (jego pełne imię brzmi: Zayed Al Abdel Bin Sultan Al Nahayn), który znajduje się w okolicy stolicy Zjednoczonych Emiratów Arabskich (ZEA) Abu-Dhabi (dzielnica Al-Batin, Al-Bateen). Szejk Zajed (1918-2004) był pierwszym prezydentem ZEA, ojcem-założycielem nowego państwa. Budowa mecze-

tu rozpoczęła się jeszcze za jego życia – w latach 90. XX wieku. Oficjalne otwarcie meczetu odbyło się w święto ramadan w 2007 roku. Rodzina szejka zainwestowała w budowę 2 miliardy dirhemów (ponad 500 mln dolarów). Majestatyczny gmach może zmieścić 40 000 osób. Również ten meczet rozwija w swojej architekturze ideę naszego domu – ostatniego przystanku wodza narodu, ostoji jego rodzinnego klanu, forum obywateli tego najbogatszego państwa Azji. Lecz w odróżnieniu od skromnego domu małej wspólnoty muzułmańskiej, ten „dom” to tonący w zbytku luksusowy pałac, drażniący widzów swoim bajecznym bogactwem. Szlachetne i półszlachetne kamienie (kolorowy marmur, malachit, jaspis) są hojnie wykorzystane w mozaikach. Ozdobiono nimi ściany, podłogi oraz sufity przestronnej amfilady sal. Nie tylko *mihrab*, lecz również głowice kolumn, które mają formę liści palm, są oblicowane płytkami złota wysokiej próby. W meczecie wisi złoty żyrandol. Należy on do największych i najdroższych na świecie: ma 10 m średnicy, 15 m wysokości i waży 9,5 tony¹⁹. Jego kompozycję z kryształu znakomitej firmy „Swarowski”, którą zakupiono w Niemczech, ożywiają wyroby z kolorowego szkła z Murano – prawdziwe arcydzieła sztuki jubilerskiej, wykonane na podstawie tradycyjnej technologii szkła muranowskiego.

Do największych i najdroższych na świecie można też zaliczyć piękny dywan o powierzchni 5 627 m², rozłożony w głównej sali modlitw. W ciągu pięciu lat pracowało nad nim 1 200 tkaczek i 50 inżynierów znanej irańskiej firmy Iran Carpet Company²⁰. Kompozycja dywanu, stworzona na podstawie projektu artysty Alego Chaligiego (Ali Khaligi), nie posiada typowego dla przeznaczonych dla meczetów dywanów dzielenia na drobne jednakowe komórki, przypominające małe dywaniki (*namazlyk*) i określające granicę indywidualnej, zamkniętej przestrzeni, w której znajduje się modlący się człowiek. Tutaj deseń jest zwarty, bogaty i lekki. Wprowadza wariacje motywów ornamentu roślinnego i przedstawia całą wspaniałość boskiego raj. Rozściela się pod nogami wchodzących do sali, niby zapraszając ich do udziału we wspólnym święcie.

W architekturze tego meczetu można zauważyć wpływy różnorodnych stylów. Budzi on asocjacje tak z indyjskim Tadž-Mahal, jak i z klasycznymi meczetami Kairu. W jego dekoracji przeplatają się motywy irańskie oraz tureckie. W budowę meczetu zaangażowane były różne firmy budowlane. W efekcie budowla reprezentuje kunszt mi-

¹⁹ Ch. Scott, *Sheikh Zayed Grand Mosque*, Dubai 2013, s. 112.

²⁰ Tamże, s. 114.

strzów sztuki ludowej oraz artystów pochodzących z niemal całego świata, nie tylko z krajów muzułmańskich. Przy takim podejściu nieunikniona jest eklektyka. Można jednak powiedzieć, że mamy tu do czynienia z eklektyką genialną. Na uwagę zasługuje też fakt, iż podstawy architektury pałacowej (z całym jej olśniewającym przepychem) łączą się w tym dziele sztuki współczesnej ze swego rodzaju pierwiastkiem demokratycznym (jeżeli go nie uznają, to przynajmniej chętnie demonstrują dzisiejsze elity rządzące islamskiego świata). Nieprzypadkowo męska i żeńska sala modlitw są usytuowane na tym samym poziomie (parter), co ma dowodzić równouprawnienia mężczyzn i kobiet. Wspaniały blichtr budowli jest przeznaczony dla każdego, kto do niej się zbliży, kto przestąpi jej próg, kto ogląda owo niesamowite bogactwo i piękno oraz kto czuje się równym pośród równych i szczęśliwym pośród szczęśliwych na tej czarodziejskiej uczcie rajskiej rozkoszy. Tutaj nie ma żadnej społecznej hierarchii, brak jest granic stanowych czy podziału według zasady: „Bogowi – boskie (*sacrum*), cesarzowi – carskie, plebsowi – coś tańsze”. Wszystko jest raczej rozrzucone szczerą ręką – jak zaproszenie do udziału w święcie adresowane do wszystkich, którzy zechcą w nim uczestniczyć.

Grobowiec, w którym spoczywają prochy szejka Zajeda, jest osobnym gmachem zbudowanym obok meczetu. Tworzy z nim pewien całokształt artystyczny – nie jest ani bogatszy ani piękniejszy, niż otwarty dla tłumów meczet. I jeżeli meczet jest wystawnym domem-pałcem dla ludzi, którzy w jego ścianach szukają harmonii, radości, natchnienia, doskonałości duchowej, podobnie dzieje się z mauzoleum. Nie wydaje się ono tajemniczą, niedostępną świątynią, lecz raczej czcigodnym domem dla człowieka, który zasłużył na szacunek współobywateli i potomnych. Samo przejście z architektonicznej przestrzeni meczetu, gdzie tętni życie, do tego domu, w którym panuje wiekiasty spokój, wydaje się łatwe i naturalne. Przypomina to cykl życia, którego śmierć nie rujnuje, lecz wieńczy nieuchronnym finałem („bo każda dusza – poucza Koran – pozna śmierć” – S. 3,185).

Symbolika polityczna i socjalna w architekturze meczetów

Pierwiastek polityczny od początku występował w symbolice meczetów. Budowa najstarszych z nich na ziemiach gwałtownie rozszerzającego się arabskiego kalifatu była politycznym znakiem triumfu, zwycięstwa islamu, przyłączenia do islamskiej cywilizacji nowych terenów i narodów. W zakładaniu i wznoszeniu meczetów, w ich obrazie artystycznym, czasem także w ich nazwach, odbicie znajdowały

wydarzenia polityczne, decydujące przemiany w historii i losach narodów, ślady działalności wybitnych mężów stanu, nosicieli władzy. Ta tradycja była kontynuowana w czasach najnowszych. Zmiany w historii muzułmańskich narodów, ich nowe punkty orientacyjne w polityce i kulturze, nadzieje na wyzwolenie z jarzma kolonialnego, ideały postępu, modernizacji społecznej, programy budownictwa narodowego – to wszystko znajdowało odzwierciedlenie w architekturze meczetów.

Meczet króla Faisala w Islamabadzie od początku miał być symbolem powstania nowego narodu (*the Nation of Pakistan*), który ma własną perspektywę rozwoju, który, opierając się na bogatym dziedzictwie regionalnym, w tym koczowniczej i ogólnomuzułmańskiej kulturze, wyróżnia się jako nowa substancja historyczna, nie chce ani naśladować, ani kopiować żadnych wzorców kultury obcej albo kultury dawnej, sam, jako taki, służy epistołą narodzin pakistańskiego narodu i państwa, którego nie da się utożsamić z żadnym innym narodem i państwem. Co istotne, symbolika narodowa nie ogranicza jego znaczenia. Pierwiastek globalny, idea „meczet – to jest cały świat”, dążenia do tego, żeby Wielki Meczet w Islamabadzie wyrażał wartości duchowe wszystkich muzułmanów świata, są tutaj oczywiste. Idea kosmicznego majestatu ujawnia się w nim nie tylko w rozmiarach, lecz we wszystkich formach architektonicznych, rytmach linii pionowych i osobliwościach dekoracji wewnętrznej, podporządkowanej temu, by zrobić wrażenie gwałtownego wzlotu, dążenia ku górze, przewyciężenia sił ziemskiego przyciągania. Wspaniały żyrandol w głównej sali modlitwy ma formę kuli słonecznej, co podkreśla globalny charakter meczetu. Budowa stworzona została jako model wszechświata, jako wspólny dom dla całej ludzkości.

Koncept meczetu jako domu przeznaczonego dla ludzi wolnych i szczęśliwych konsekwentnie rozwija meczet parlamentarny, zbudowany w Ankarze – stolicy tureckiego państwa, które najbardziej ze wszystkich krajów „Azji muzułmańskiej” jest przywiązane do zasad laicyzmu²¹. Meczet zbudowano w latach 1985-1989 według projektu architektów Bechrüz i Dżan Dżinidzi. W tym nowatorskim projekcie wszystko jest niezwykle nie tylko w kontekście historii architektury osmańskiej, lecz także całej poprzedniej architektury islamskiej. Główny akcent w kompozycji przestrzennej został położony na otwarty dziedziniec zbudowany na planie trójkąta, ozdobiony wodotryskami, wysepkami zieleni i lustrzaną taflą basenu. Ten dziedziniec w niewielkim stopniu przypomina tradycyjny *sahn* klasycznych meczetów.

²¹ W politycznym programie założyciela powstałej na ruinach Imperium Osmańskiego Republiki Tureckiej (1923 r.), Kemala Atatürka, laicyzm zajmował przodującą pozycję.

Budzi raczej skojarzenia z forum obywatelskim w tym znaczeniu, jakie miało ono w hellenistycznej oraz rzymskiej tradycji architektonicznej i urbanistycznej, a obecnie rozwija się jako polityczny „majdan”. Minaret ulokowany nad dachem piramidalnego gmachu, na styku jego szerokich skrzydeł, bardziej przypomina trybunę (katedrę) niż wieżę. Główna sala modlitw nie posiada żadnych kolumn ani słupów, które zwyczajnie dzielą przestrzeń meczetu na nawy: w meczecie parlamentarnym Ankary nie ma takiego podziału. Podkreśla to całkowite równouprawnienie wszystkich obecnych w sali modlitw oraz jest oznaką ich jedności. Poprzez przezroczyste szkło okien niszy *mihrabowej* sala modlitw jest związana z krajobrazem zewnętrznym, tworzy całokształt z ogrodem i wodnymi basenami. W mieście, które leży w bezwodnej części Anatolii, w jego rozżarzonym przez słońce powietrzu meczet parlamentarny tworzy kwitnącą oazę przyrody. Pieści ona spojrzenie i wzmacnia ludzkiego ducha. Człowiek odnajduje tu siebie. Meczet stanowi przestrzeń komfortową, odpowiednią dla ludzkich potrzeb i możliwości, w której można żyć swobodnie i godnie.

Znaczącym wydarzeniem na początku XXI wieku stała się budowa meczetu w Strasburgu. Jego autorką jest turecka artystka Zaha Hadid. Meczet będzie nie tylko największym w Europie, ale także będzie wcieleniem najbardziej śmiałego i nowatorskiego pomysłu, który w architekturze islamskiej nie ma żadnych analogii. Motyw gigantycznej niebieskiej fali, przedstawiony w plastycznym obliczu budynku, pozostaje w harmonijnym związku z otoczeniem (meczet znajduje się nad brzegiem Renu i jego forma wtóruje falom, które uderzają o granitowe nabrzeże, a przez to „ładuje się” ich energią). Staje się to wyrazem filozoficznej idei fali, przypływu, podniesienia się, stromego wzniesienia. Jest to fala światła, fala czystej wody (o jej wielkim znaczeniu w kulcie islamu i w funkcjonowaniu meczetu architekt pisze w komentarzu do swego projektu²²), fala nadziei, a jednocześnie fala masowego napływu ludzi, przypływu sił, wcielenie idei intensywnej muzułmańskiej imigracji do Europy. Wnętrza obydwóch sal do modlitw (męskiej i żeńskiej), umieszczonych na pierwszym piętrze, mają równoległe, półprzezroczyste (szklane), niebieskie ściany, lekko wygięte na zewnątrz. Tworzą w ten sposób niezwykle, trójkątne zarysy, budzące skojarzenia z grzebieniem wysokiej fali. Ich „ruch” – według *kibli* – jest skierowany ku Mekce. W taki sposób budowany w środku Europy meczet pozostaje w związku ze światem islamskiej cywilizacji.

²² Cytuje go Phyllis Richardson – zob. tenże, *Neue sakrale Architektur...*, dz. cyt. s. 58, 61.

Nisza mihrabowa współczesnych meczetów – brama do raju

Z dyskusjami nad tym, czy meczet jest świątynią, czy jedynie domem dla ludzi (dziełem architektury nie tyle sakralnej, ile świeckiej), są związane rozróżnienia. Są one odczuwane instynktownie (odruchowo) tak przez „widzów”, obecnych w meczecie, jak i przez architektów-projektantów. Bywają też uświadomione racjonalnie, uzasadnione teoretycznie. Mówi się wtedy o interpretacji znaczenia poszczególnych składników architektoniczno-dekoracyjnego kompleksu meczetu, przede wszystkim o tak ważnym, przesądzonym przez wielowiekową tradycję komponencie, jakim jest *mihrab* (nisza *mihrabowa* na ścianie, która wskazuje kierunek Mekki – *kibłę*). Może to być wnęka albo wypełniony mozaiką, malowidłem bądź rzeźbą „rzut” (abrys) takiej niszy na płaskiej ścianie. W każdym razie jest to główny punkt orientacyjny dla modlących się, którzy zawsze powinni kierować twarz i wzrok w stronę Mekki²³.

Mamy też tutaj do czynienia z dwoistością, z nierozwiązaną do końca alternatywą między sakralnym a czysto pragmatycznym znaczeniem *mihrabu*. Każdy muzułmanin i każdy architekt, który przystępuje do budowy meczetu, doskonale wie, że *mihrab* nie jest ołtarzem, konstrukcją „ofiarną”, a obecność w niszy *mihrabowej* albo przed nią jakichkolwiek przedmiotów (ksiąg, kagańców) nie jest związana z udzielaniem sakramentów. Wydaje się zatem, że w tym punkcie wnętrza meczetu nie ma niczego „świętego”. Ale żaden muzułmanin (a tym bardziej architekt-projektant i budowniczy meczetu), który zna tę prawdę, nigdy nie zechce na tym poprzestać i nie będzie lekcewał *mihrabu* jako najważniejszego elementu w artystycznym, symbolicznym i duchowym (sakralnym) znaczeniu, potrzebującego silnego akcentu. Przecież nie jest to zwykły „wskaźnik” kierunku geograficznego, podobny do kompasu albo innego przyrządu nawigacyjnego. Wskazuje on kierunek „świętej” Mekki, która skupia najwyższe wartości religijne. Człowiek, który wszedł do meczetu i zorientował się zgodnie z *kiblą*, według islamskiej nauki wiary znajduje się na prawdziwej, prostej drodze do Boga (w islamskiej kosmologii tron Allaha mieści się w niebie dokładnie nad Mekką), na drodze do raju. Pierwszy krok na tej drodze robi przechodząc przez portal meczetu, drugi – kierując twarz w kierunku *mihrabu*, skąd wychodzi światło prawdy religijnej. Niszę *mihrabową* muzułmanie rozumieją jako „rajską bramę”, jako przejście z ciemności do jasnego królestwa rajskiego, jako promyk radości. Określają

²³ „Zwróć więc Twoją twarz w kierunku Mekki” – poucza Koran (S. 2,144).

ją mianem niszy światła. Sama etymologia pojęcia *mihrab* kojarzy się bowiem z arabskimi oznaczeniami światła i jego nosicielami – świecą, lampką, kagańcem, lichtarzem. Symboliczne znaczenie *mihrabu* jest związane z zawartą w Koranie sentencją:

„Allah jest światłem niebios i ziemi. Jego światło jest takie, jakby była jasna nisza, a w niej lampa. Lampa znajduje się wewnątrz szklanej kuli. A kula ta jest jakby błyszcząca gwiazda z białej perły. Lampa płonie dzięki oliwie z błogosławionego drzewa – drzewa oliwnego – ani ze Wschodu, ani z Zachodu, którego [cudownego oliwnego drzewa] olej nieomal świeciłby, nawet gdyby nie tknął go ogień. Światło na świetle! Allah prowadzi do swego światła, kogo zapagnie” (S. 24,35-36).

Ważnym momentem jest wskazanie na to, iż oliwa wykorzystana do zapalenia (najwyższej czystości i siły zapalnej) nie należy „ani do Wschodu, ani do Zachodu”. Znaczy to, że nie dokonuje się tutaj rozróżnień pomiędzy konkretnymi ludami, a prawdy te zawierają się w samej naturze ludzkiej. W tym sensie alegoria niszy, która zawiera światło, ma w islamie charakter uniwersalistyczny.

Wychodząc z sury „Al-Nur” i odnosząc cytowane wersety do symbolicznego sensu oraz wizualnego oblicza *mihrabu* musimy uznać, że zawiera on trzy najważniejsze składniki. Pierwszym jest nisza, która ma bogatą symbolikę. Przypomina ona ciało człowieka, w którym przebywa jego dusza. Jest niczym muszla morska – uosobienie słuchu wiernego muzułmanina, do którego przez tę muszlę dochodzą prawdy boskiego objawienia. Drugi element to lampa, kaganiec, źródło i nosiciel światła. Można to wyrazić bezpośrednio – palącym się ogniem, oknami w niszy, przez które świeci słońce i do wnętrza meczetu przenikają jego promienie. Można też wyrazić to w sposób pośredni – deseniami, ornamentami, przedstawieniami, obrazami-*szamailami*, dywanami, płaskorzeźbami, malowidłami, które dają do zrozumienia, że w tym miejscu pali się światło. Trzeci składnik to szklana kula (*Zujajah*). O jej formie i znaczeniu komentatorzy Koranu wysuwali rozmaite przypuszczenia. Sądziли nawet, że mamy tutaj do czynienia z genialnym proroctwem przyszłego wynalazku technicznego – żarówki elektrycznej. Prawie wszyscy byli jednak zgodni co do tego, że ta tajemnicza szklana kula (*Zujajah*), coś w rodzaju magicznego kryształu, miała chronić ogień, nie pozwolić na jego wygaśnięcie, wzmacniać jego siłę i jaskrawy płomień poprzez odbicie go i przełamywanie się w szkło, lustrze, kryształach, błyszczącej ceramice, iluzorycznych stalaktytach. Artyści różnych czasów – dekoratorzy *mihrabów* – z fantazją przedsta-

wiali własne wersje owej szklanej kuli jako realne żyrandole albo ich przedstawienia. Nie zapominali również o tym, że z pojęciem *Zujajah* związane są w Koranie gwiazda oraz pamięć o stworzonej przez Allaha perle, która ma znajdować się w podwalinach piękna wszechświata.

Artyści naszych czasów, pragnąc kontynuować tradycje klasyczne, dokładają wszelkich starań, aby we wnętrzu meczetu wydzielić *mihrab* za pomocą światła i koloru, a także przy pomocy różnorodnych sposobów dekoracji, jaskrawego malarstwa, mozaik, witraży w oknach, rzeźb (w tym z motywami *mukkarnas*, imitującymi stalaktyty grot, ujmowanych jako komórki nieskończonej struktury wszechświata), kaligraficznych tekstów zawierających najważniejsze tezy islamskiej nauki wiary. Wykorzystując w tym celu cały asortyment motywów dekoracyjnych oraz chwytów artystycznych, wypracowany w przeszłości w sztuce islamskiej zbliżającej się do sakralnej interpretacji *mihrabu*, artyści najnowszych czasów nie tylko nie rezygnują z owej sakralnej interpretacji, lecz próbują wzmocnić akcenty, stworzyć wrażenie cudownego blasku – cudu promieniującego z niszy *mihrabowej*. Służą temu najnowsze technologie, w tym efekty oświetlenia elektrycznego. W niszach *mihrabowych* umiejscawiane zostają wspaniałe żyrandole w formie kryształowych girland z setkami jaskrawych żarówek. Dla licowania ścian używa się, jeżeli pozwala na to kosztorys projektu, drogocennych materiałów, w tym złota o wysokiej próbie. Przykładem takiej aranżacji jest Wielki Meczet Szejka Zayed w Zjednoczonych Emiratach Arabskich.

Artyści próbują też wypracować nowe, oryginalne formy i konstrukcje *mihrabów*. Przykładem tego może być otwarta księga Koranu w Wielkim Narodowym Meczecie króla Faisala w Islamabadzie. Kaligraficzna dekoracja tej gigantycznej księgi, wypełniona metalową płaskorzeźbą ozdobioną niebieską i złotą mozaiką (ceramiką z Izniku) na podstawie projektu pakistańskiego artysty-malarza Sadekajna (Sadequain, 1930-1987), jest nie tylko ozdobą, lecz także ważnym tekstem przeznaczonym do czytania i rozumienia przez wiernych, przedstawiającym główną i jedyną prawdę islamskiej nauki wiary – słowa Allaha.

Nierzadko artyści starają się o to, żeby dodać nowe akcenty do napisów nad niszami *mihrabowymi*. Na przykład w meczecie imama Alego w Hamburgu, zbudowanym w latach 1961-1965 przez grupę uchodźców z Iranu, napis na płaskim frontonie niszy *mihrabowej* zawiera nigdy wcześniej niespotykany tekst tłumaczenia formuły koranicznej na język niemiecki. Wyraźnymi, białymi, wielkimi, drukowanymi literami łacińskimi, umieszczonymi na zielonym tle mozaiki ceramicznej, w literackim języku niemieckim jest tutaj napisane: „Sprich, mein

Gebet und mein Opfer, und mein Leben, und mein Tod gehören Gott, dem Herrn der Welten" („Moja modlitwa i moja ofiara, i moje życie, i moja śmierć należą do Boga – Pana światów”). Takie tłumaczenie Koranu jest gestem poprawności politycznej ze strony irańskich muzułmanów w stosunku do niemieckiej ludności miasta, w którym muzułmanie mieszkają, a także próbą głoszenia islamu pośród Europejczyków.

Minaret i jego znaczenie symboliczne

Szczególnie złożony charakter, wynikający z połączenia sakralnego pierwiastka i pragmatycznego znaczenia, wyróżnia minaret. Jego znaczenie nigdy nie było i tym bardziej nie może być sprowadzone do miejsca, z którego brzmi *azan* – zawołanie do modlitwy. Jak podkreśla amerykański badacz Jonathan Bloom, nawet termin *mizana* (*mi'dhana*), określający funkcję minaretu jako miejsca dla recytacji *azanu*, powstał znacznie później, niż zaczyna się historia budowy minaretów: w arabskich źródłach pierwszego stulecia rozwoju islamu nie był on używany²⁴. Minaret formował się w islamskiej architekturze i uzyskiwał swoje podstawowe znaczenie symboliczne jako *manara* – latarnia morska, wieża światła (ognia), wieża, z której podają sygnały. Islamscy architekci i budowniczowie opierali się na tradycjach hellenistycznych²⁵ oraz na doświadczeniu we wznoszeniu twierdz i budowli nawigacyjnych, jakim dysponowali mieszkańcy Mezopotamii. Jednak jako składnik islamskiej architektury kultowej, wprowadzony do artystycznego zespołu meczetu, minaret miał już znaczenie symbolu religijnego. Zawierał swego rodzaju epistolę adresowaną do muzułmańskiego oraz jeszcze nienawróconego na islam świata. Oznaczał konstrukcję, z której wydobywa się sygnał i dochodzi do ludzi światło nowej wiary. Wraz z rozszerzaniem się terytorium kalifatu budowa wysokich minaretów (nad nowymi meczetami albo obok nich) była również symbolicznym aktem triumfu. Oznaczała, że na tym terenie panuje islam i stąd wychodzi światło prawdziwej wiary.

²⁴ J.M. Bloom, *The Minaret*, Edinburgh 2013, s. 8.

²⁵ Przez długi czas za prototyp islamskiego minaretu była uważana latarnia morska na Faros w Aleksandrii, zbudowana w III w. p.n.e. Jako pierwszy próbował to udowodnić na początku XX w. niemiecki historyk architektury Hermann Thiersch (tenże, *Pharos: Antike, Islam und Occident, ein Beitrag zur Architekturge-schichte*, Leipzig 1909). Ta hipoteza nie była ani jedyną, ani wyczerpującą i w ciągu XX w. została – jeżeli nie obalona – to przynajmniej krytycznie oceniona. Jednak myśl o pochodzeniu minaretu od latarni morskiej i o jego semantycznym znaczeniu jako „wieży światła” dziś już nie budzi wątpliwości.

Sakralny sens tego rodzaju symboliki zachował się do naszych czasów. Pośrednie potwierdzenie fakt ten znajduje między innymi w negatywnej reakcji ze strony przeciwników islamu, na którą napotyka każda inicjatywa wspólnot muzułmańskich skierowana na to, aby w europejskim mieście zbudować meczet otoczony wysokimi minaretami (nawet jeżeli wiadomo, że z tych minaretów nie będzie recytowany głosny *azan*). Minaret staje się obiektem ataków ze strony wojującej islamofobii. O ile jej ideologowie mogą jeszcze pogodzić się z budową meczetu, to minaretu – jako symbolu zwycięstwa islamu – nie są w stanie tolerować. W Szwajcarii, na podstawie referendum przeprowadzonego w kilku kantonach, przyjęto uchwałę, która zabroniła budowy meczetów z minaretami. W Rosji (bez żadnych referendum i aktów prawnych) Rosyjska Cerkiew Prawosławna i „patriotyczne” (nacjonalistyczne) ugrupowania zmuszają projektantów nowych meczetów do obniżenia wysokości minaretów do minimum. Od autorów projektu budowanego po 2010 roku „katedralnego” (głównego) meczetu Ośrodka Islamskiej Kultury w Moskwie władze stołeczne zażądały, żeby wysokość minaretów nie przekraczała połowy wysokości świątyni Chrystusa Zbawiciela (104 m). W wyniku sprzeciwu autorów projektu i silnej pozycji Muftiatu sprawa zakończyła się kompromisem: wysokość minaretów została ustalona na 78,2 m²⁶.

Tymczasem wysokość minaretu (oczywiście jeżeli nie jest on budowany przy małym wiejskim *masdzid*, lecz przy okazałym meczecie gromadzącym *dżami*, zajmującym widoczne miejsce w urbanistycznym zespole lub na otwartym terenie) ma wielkie znaczenie symboliczne. Dobrze rozumieją to muzułmanie, a nawet artyści – budowniczowie meczetów. Na uwagę zasługuje wypowiedź irańskich architektów Nadera Ardalana i Laleh Bakhtiara, aktywnie uczestniczących w projektowaniu nowych meczetów. Ich zdaniem „[...] minaret was a continuation and conceptual extension of an ancient symbol, and an exoteric landmark leading to significant esoteric places”²⁷. Według nich linia pionowa wysokiego minaretu w krajobrazie miasta jest czymś podobnym do pionowego znaku *alif* (czyta się jako długie „a” albo cyfrę „1”) w arabskiej kompozycji kaligraficznej. Znak ten nie tylko nadaje ważne rytmiczne uporządkowanie dziełu artystycznemu, lecz także głęboki sens symboliczny, gdyż „[...] in the microscale, it became synonymous with the Creator and, in the microscale, with man”²⁸.

²⁶ Wywiad przeprowadzony przez autorkę z architektem Iliasem Tażyjewym (Игорь/Ильяс Тажиев) w Moskwie 13 listopada 2013 r. Jego twórczości jest poświęcony album: Ф. Гильманов, *Дорога к Храму*, Москва 2010.

²⁷ N. Ardalan, L. Bakhtiar, *The Sense of Unity: the Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago 1973. [Cyt. za:] J.M. Bloom, *The Minaret...*, dz. cyt., s. 15.

²⁸ Tamże.

Współcześni architekci przydają wielkie znaczenie nie tylko rozmiarom, lecz przede wszystkim formom minaretów. Powtórzenie, a nawet kopiowanie tradycyjnych form wyjawia swego rodzaju programową deklarację, która wskazuje na przynależność ziemi i kultury do danego kulturowo-historycznego regionu. Jeżeli, na przykład, pierwszą nagrodę w konkursie w 2010 roku na najlepszy projekt katedralnego meczetu dla Symferopola dostaje Idris Junusow (Идрис Юнусов), naśladujący w formie wysokich i zgrabnych minaretów znakomite „ołówki” wielkiego Mimara Sinana, nadające niepowtarzalny urok meczetom Stambułu, oznacza to, że główny meczet Krymu (jeszcze nieokupowanego przez rosyjskich agresorów) musi być lustrzanym odbiciem kultury Imperium Osmańskiego, która formowała się na przeciwległym brzegu Morza Czarnego i której częścią chcą być Tatarzy krymscy. Jeśli Meczet Gussejnija, zbudowany w Azerbejdżanie na Półwyspu Apszerońskim w latach 2004-2007, połączony z Mauzoleum Ragimy Chanum w Nardaranie, jest otoczony formami cylindrycznych minaretów, które przypominają arcydzieła Isfahanu, Teheranu oraz Tebrizu, oznacza to początek wznowionego politycznego, kulturowego, a także religijnego dialogu młodego państwa z Iranem i jego nań orientację.

Dla współczesnej architektury arabskiej charakterystyczna jest orientacja na klasyczne pomniki Kairouanu, Kairu oraz innych ognisk kultury czasów rozkwitu arabskiego kalifatu. Rzuca się to w oczy w konstrukcjach, abrysach oraz formach wystawnych minaretów. Minaret Wielkiego Narodowego Meczetu w Casablance, noszącego imię marokańskiego króla Hasana II, zbudowany w latach 1986-1993 przez francuskiego architekta Michela Pinseau, pełni nie tylko symboliczną, lecz również realną rolę latarni morskiej dla statków w tej części Morza Śródziemnego. Oświetlony promieniami światła o silnej koncentracji sprawia wrażenie płonącego. Wyraźnie odczuwalny jest jego sakralny sens.

Wielu architektów próbuje tak stylizować minaret, by rozpoznać w nim motywy zaczerpnięte z historii, życia codziennego albo folkloru narodów, do których kultur takie minarety należą. Cztery minarety, otaczające meczet miasta Pawłodar, mają spiczaste zakończenia. Przypominają one kopie, które służyły nie tylko jako broń, lecz miały symboliczne znaczenie „stróżów” określonego terenu, gdy wbijano je w grunt wokół rozbitego w stepie obozu. Dwa minarety zbudowanego w Ufie (stolicy Baszkortostanu) meczetu Lala-Tulipan (1989-1998, architekt Vali Devletšin) są geometryczną stylizacją kwiatu tulipana, popularnego w sztuce ludowej Baszkirów i Tatarów. Ten sam

motyw tulipana (tylko nie w różowym, jak w Ufie, lecz w turkusowym kolorze) mają zakończenia minaretów kazańskiego meczetu Kul-Szarif (1995-2002, architekt Ildar Sajfullin).

Szczególnie wyraziste są formy minaretów otaczających z czterech stron meczet króla Faisala w Islamabadzie. Są one podobne do straży, która znajduje się na wiecznej warcie i ze wszystkich stron broni skarbu duchowej kultury narodu. Strzały tych wysokich minaretów, ich napięte linie pionowe oraz stożkowe zakończenia kojarzą się nie tyle z tradycyjną bronią starożytną w rodzaju kindżałów, lecz ze współczesnymi rakietami wycelowanymi do innych stratosfer i galaktyk z przyczółka sakralnego kosmodromu, zbudowanego w górach Pakistanu.

Minaret staje się zatem obiektem interpretacji symbolicznej. W tej symbolice przeplatają się motywy historycznego romantyzmu, najnowsze trendy polityczne oraz pierwiastek sakralny.

~•~

ŚWIETŁANA CZERWONNAJA

**Współczesny meczet i jego symbolika.
Kontekst problemowy i historiograficzny**

Streszczenie

Według znanej formuły francuskiego filozofa Rogera Garaudy'ego meczet jest „lustrem islamu”. W jego konstrukcji, przestrzennej kompozycji, dekoracji zostają symbolicznie wyrażone podstawowe składniki islamskiej wiary, muzułmańskiego światopoglądu oraz estetyczne normy islamu. Można powiedzieć, że meczet naszych czasów staje się lustrem współczesnego islamu. W architekturze meczetów XX-XXI wieku łączy się pierwiastek tradycyjny (sprowadzony czasem do dosłownego kopiowania, powtórzenia klasycznych wzorców) ze śmiałym nowatorstwem form i najnowszymi technologiami oraz materiałami budowlanymi. Całokształt problemów związanych z architekturą, dekoracją i religijną interpretacją meczetu jest nierozdzielnie związany z jedną z głównych kwestii islamskiej teologii. Chodzi tu o rozumienia meczetu w islamie, czyli o odpowiedź na pytanie, czy meczet jest świątynią (świętym miejscem, w którym jest niewidoczna obecność Boga), czy – w odróżnieniu od obiektów architektury świątyni (*Tempelarchitektur*) – meczet w wymiarze religijnym i moralnym pozostaje domem ludzi. Idea meczetu jako naszego wspólne-

go domu odciska piętno na projektach architektonicznych oraz na wyglądzie nowych budowli.

Słowa kluczowe: sakralna architektura współczesna, islam, meczet, architektura muzułmańska, teologiczna interpretacja przestrzeni, ośrodki kultury islamskiej, minaret, *mihrab*.

SWIETŁANA CZERWONNAJA

Modern mosque and its symbolism.

Historiographical context

Abstract

According to Roger Garaudy, a modern French philosopher, the mosque is the "mirror of Islam". Its structure, composition and decor express fundamental aspects of the Islamic faith, worldview and aesthetics. One can say that the architecture of the modern mosque is the mirror of the modern Islam. Mosques built in the 20th and 21st centuries combine traditional elements (sometimes by mere copying of classical patterns) with bold innovations and latest building materials and technology. Architecture, ornamentation and religious interpretation of the mosque form one of the central questions in the Islamic theology: What is mosque? Is it the temple (the holy place, presupposing an invisible presence of God)? Or – unlike other sacral objects (*Tempelarchitektur*) – the home, in a religious and moral sense? The idea of the mosque as our common home has an impact on the architecture of the modern mosques.

Keywords: modern sacral architecture, Islam, mosque, Islamic architecture, theological interpretation of the space, centres of Islamic culture, minaret, *mihrab*.

Muzułmański personalizm czy indywidualizm? Próba antropologii Ibn'Arabiego

Zbigniew Ambrożewicz

maciopek89@poczta.onet.pl



Doktor filozofii; zainteresowania naukowe: filozofia człowieka, personalizm, indywidualizm, filozofia kultury, filozofia polska; autor monografii o eseju filozoficznym Bolesława Micińskiego; publikował m.in. w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Principiach”, „Diametrosie”, „Logos i Ethos”, „Kwartalniku Filozoficznym”.

W artykule spróbuję zarysować linię podziału pomiędzy zachodnim chrześcijaństwem a islamem, linię biegnącą wzdłuż tego, co zwykło się nazywać filozofią człowieka lub antropologią filozoficzną. Linia podziału oddziela odmienne sposoby rozumienia miejsca bytu ludzkiego w świecie i wobec Boga, ale też (co postaram się pokazać) stanowi – jak każda granica – część wspólną obu tradycji. Jako egzemplifikacja muzułmańskiego podejścia do omawianego problemu posłużą mi m.in. dostępne w języku polskim dzieła słynnego arabskiego przedstawiciela sufizmu, Ibn'Arabiego.

1. Indywidualizm kultury zachodniej

Kultura zachodnia, w dużej mierze za sprawą chrześcijaństwa, doszła do nieznanego innym kulturom stanu, w którym dominującą i akceptowaną postawą społeczną i psychologiczną jest indywidualizm. Nie wchodząc w definicje i dystynkcje, w skrócie powiedzieć można, że indywidualistyczne odczuwanie i rozumienie rzeczywistości postawiło jednostkowe wartości i potrzeby przed wartościami i potrzebami ogółu, doprowadzając ostatecznie do tego, że motywowane

hedonistyczne „realizowanie się”, „robienie kariery”, „bycie sobą” stało się najpopularniejszą religią naszych czasów.

Jedną z zasadniczych cech indywidualistycznej osoby jest jej skłonność do traktowania przynależności do wspólnot i grup jako kwestii wolnego wyboru. Co więcej, niestałość w związkach z innymi ludźmi, zmienianie grupowej przynależności (czego jednym z przejawów jest nasilająca się tendencja do rozwodów i nieformalnych związków, a także niespotykane wcześniej ruchy migracyjne) bywają na ogół wartościowane pozytywnie jako przejaw nonkonformistycznej wolności, indywidualnego poszukiwania należnego każdemu szczęścia, godną szacunku eksplorację własnej jaźni czy też po prostu jako niechęć do bezproduktywnej i nudnej rutyny. Nie powinno dziwić, że tego rodzaju postawy nie spotkały się z pozytywną oceną autorów przywiązanych do chrześcijańskich idei. Dla Emmanuela Mouniera indywidualizm i jednostka stanowiły synonimy skrajnie materialistycznego egoizmu, którego produktem jest:

„Abstrakcyjny człowiek bez powiązań i wspólnot naturalnych, najwyższy bóg pośród wolności pozbawionej miary i kierunku, odnoszący się ku drugiemu z niechęcią, wyrachowaniem i żądaniami”¹.

Jacques Maritain z kolei dowodził, że sprowadzanie celu społeczeństwa do jednostkowego dobra każdego z członków tego społeczeństwa prowadzi do „anarchii atomów”².

Nie sposób tu nie wspomnieć o stanowisku Karola Wojtyły, wedle którego indywidualizm jest jedynie bliźniaczą odwrotnością totalitaryzmu. Oba stanowiska zakładają bowiem radykalne przeciwstawienie dobra jednostki dobru ogółu, przy czym totalitaryzm, broniąc rzekomo tego drugiego, dąży do roztopienia jednostkowości w powszechności, podczas gdy indywidualizm czyni coś skrajnie przeciwnego, izolując jednostkę od „szkodliwych” wpływów wspólnoty. Wojtyła uważał, iż zarówno totalitaryzm, jak i indywidualizm przeczą idei personalizmu, w którym szczególną rolę odgrywa „uczestnictwo”:

„Uczestnictwo jako właściwość osoby stanowi zarazem swoiste «constitutivum», istotny rys wspólnoty. Dzięki tej właściwości

¹ E. Mounier, *Komunikacja* [fragment książki *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa 1964], tłum. A. Bukowski, [w:] T. Płuzański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 216-217.

² Zob. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 338.

osoba i wspólnota niejako przylegają do siebie, a nie są sobie obce czy przeciwstawne”³.

Wojtyła podkreślał bardzo mocno, iż właściwym podmiotem działania w obrębie relacji człowiek-wspólnota jest osoba ludzka, wspólnocie zaś, będącej w istocie pochodną cechy uczestnictwa zawartej w wielu osobach, może przysługiwać jedynie status „jakby-podmiotowości”⁴. Takie ujęcie, nadające ludzkiemu podmiotowi wyjątkowe znaczenie nie powinno zaskakiwać, jeśli wziąć pod uwagę, że osoba ludzka jest odbiciem osoby boskiej i że chrześcijańskie zainteresowanie ludzkim wnętrzem (widoczne choćby w *Wyznaniach* św. Augustyna) stanowi pochodną niezwykle intensywnych i rozbudowanych wczesnochrześcijańskich rozważań i sporów nad naturą Trójcy Świętej i wzajemnych relacji pomiędzy trzema boskimi osobami. Wyróżniającą pozycję każdej oddzielnej osoby ludzkiej umacnia niezwykle nowatorska na tle innych religii koncepcja niesformalizowanej, osobistej więzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Wszystko to staje się dość nieoczekiwane zaczynem kielkującego indywidualizmu. Zwrócić również należy uwagę na pierwszą i powielaną w wielu wersjach definicję osoby autorstwa Boecjusza. Pisał on, że osoba jest „indywidualną substancją rozumnej natury”⁵, gdzie łacińskie słowo *individuum* znaczyło dokładnie to samo, co greckie *atomos*, czyli coś niepodzielnego, a zatem prostego i podstawowego. Jednostkowość i niepodzielność stanowi więc zasadniczą podstawę zarówno dla definiowania, jak i istnienia osoby. Pamiętać również trzeba o jednej z kilku przypisywanych osobie cech, niezwykle popularnej w średniowieczu kategorii *incommunicabilitas*, czyli nieudzielalności, niepodzielności lub po prostu niekomunikowalności. Według Czesława Bartnika termin ten oznacza:

„[...] odrębność od wszystkiego innego, niezmieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobniczą”⁶.

Ta swego rodzaju fascynacja odrębnością osoby, jej jednostkowością doprowadziła w średniowieczu do ukształtowania się silnego antyplatońskiego nurtu filozoficznego zwanego nominalizmem,

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 342.

⁴ Tamże.

⁵ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, [w:] tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 72.

⁶ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 85.

który w bardziej lub mniej radykalny sposób negował istnienie bytów uniwersalnych (powszechników), nadając jednocześnie rzeczywistości byt jedynie jednostkom. Nominalistyczną konsekwencją w teologii był osobliwy pogląd zaprzeczający istnieniu relacji pomiędzy boskimi osobami i głoszący, że Trójca Święta stanowi swoistą Triadę Indywiduów, radykalnie oddzielonych od siebie i od świata bytów⁷. Jak wiadomo, pogląd ten został ostatecznie odrzucony, jednak indywidualistyczna skłonność naszej cywilizacji przetrwała zarówno w filozofii, jak i w wielu dziedzinach życia intelektualnego i codziennego.

2. Indywidualizm zachodni wobec kultur i religii

Indywidualizm ten staje się szczególnie jaskrawy w konfrontacji z innymi kulturami funkcjonującymi nieprzerwanie od tysięcy lat na holistycznym fundamencie. Spektakularnym i dość zaskakującym przykładem takiego spotkania może być działalność misyjna. Jak pisze Stephen Bailey, sama praca misjonarska opiera się na indywidualistycznych podstawach – misjonarz świadomie porzuca życie wśród najbliższych – rodziny, rodaków, a często i współwyznawców, by poświęcić się służbie Jezusowi w całkowicie obcym otoczeniu. O ile jednak, dowodzi Bailey, takie postępowanie mieści się w zachodnim wzorcu samotnego bohatera, o tyle dla nawróconego członka miejscowej społeczności często może okazać się prawdziwym koszmarem. Zerwanie wszelkich więzów społecznych oznacza trudne do zniesienia odosobnienie i samotność, ale zgodne jest z podstawową zasadą, którą kierują się współczesne Kościoły misyjne: „osobisty wybór osobistej relacji z Jezusem”. Bailey pisze:

„Położenie nacisku na osobistą więź z Jezusem ma głębokie znaczenie dla ludzi, którzy pozytywnie oceniają osobiste wybory i sami ich dokonują. Ale takie przesłanie w pobożnej muzulmańskiej społeczności zostaje już na samym początku uznane za ułomne, i to nie z powodu jego treści, lecz z powodu skandalicznej sugestii, że jednostka jest zwolniona od swoich zobowiązań wobec grupy”⁸.

Tymczasem misjonarze nie tylko uważają to ostatnie za prawo każdej jednostki, ale zachęcają by stosować je w praktyce.

⁷ Zob. tamże, s. 310.

⁸ S. Bailey, *Contextual Conversion: an Anthropological Perspective*, “The Review of Faith & International Affairs”, nr 1, 2009, s. 51-52.

Cały ten krótki i pobieżny z konieczności wywód zmierza do pokazania intensywności indywidualistycznej tendencji w naszej kulturze, przenikającej nawet do religii, gdzie – jak by się mogło wydawać – dominuje raczej wspólnotowość i skłonność do powtarzalności i stałości rytualnych zachowań. Jak wspomniał już w cytowanej wypowiedzi Bailey, postawa indywidualistyczna wydaje się pobożnemu muzułmaninowi zgoła skandaliczna. Opinię tę potwierdza pracujący w USA „humanista irańskiego pochodzenia” (tak się sam przedstawia), pisząc:

„W społeczeństwach islamskich nie ma miejsca na samoookreślaną się jednostkę, ludzie definiują się raczej przez grupę, np. rodzinę lub *umma* [szerszą wspólnotę muzułmańską]”⁹.

Z opinią tą nie zgodziłby się zapewne inny muzułmański autor, Muhammad Burdbar Khan. Twierdzi on, że islam co prawda indywidualizmem nie jest, ale też nie głosi hasła antyindywidualistycznych. Religia Proroka stanowi według niego znakomite wyważenie pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem. Zasadniczą podstawą dla tego stwierdzenia jest pochodzące z Koranu określenie człowieka z jednej strony jako „opiekuna” lub „pasterza”, z drugiej – boskiego „namiestnika” na ziemi (*khalifah*)¹⁰. Autor ten twierdzi, że mając daną w ten sposób władzę od Boga, człowiek winien stosownie nią gospodarować, wypełniając w praktyce odpowiednie zasady Koranu, a wśród nich te zwłaszcza, które odnoszą się do życia w społeczności, np.: „Żyj z innymi, nie zwracaj się przeciw innemu, ułatwiał innym życie i nie rzucaj im kłód pod nogi” lub „Nie jest wiernym ten, który napętnia swój brzuch, gdy sąsiad jego przymiera głodem”¹¹.

Muzułmańskie bycie pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem to zatem z jednej strony zanegowanie „systemu rozpasanej ekonomicznej i społecznej wolności”¹² zachodniego kapitalizmu, dające jednostce *carte blanche* w jej egoistycznych dążeniach do osiągnięcia celu, z drugiej zaś, odrzucenie ekonomicznej i społecznej opresji tłumiącej jednostkową tożsamość na rzecz – charakterystycznego dla komunizmu – wywyższenia społeczności. Zdaniem Muhammada Burd-

⁹ Pooyan Aslani, *Individualism and Rationalism in Islam*, www.mukto-mona.com/new_site/mukto-mona/Articles/pooyan_aslani/Individualism_Rationalism.htm [dostęp: 17.03.2015].

¹⁰ Zob. Muhammad Burdbar Khan, *Individualism & Collectivism*, www.dawn.com/news/789494/individualism-collectivism [dostęp: 17.03.2015].

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

bara Khana wolność indywidualna w islamie ma podstawowy cel – ulepszanie społecznej harmonii, wolna jednostka zaś za swoje czyny ponosi odpowiedzialność przed Bogiem.

Słowa muzulmańskiego autora przypominają w znacznej mierze rozróżnienia dokonane przez Karola Wojtyłę. I tu i tam mamy odrzucenie skrajnych stanowisk i wybór drogi pośredniej polegającej na akceptacji wolności jednostkowej przy jednoczesnym podkreślaniu podwójnego zakorzenienia jednostki – transcendentalnego i wspólnotowego. Czy jednak możemy nazwać tę muzulmańską pośrednią drogę personalizmem, tak jak uczynił to w odniesieniu do chrześcijańskiej drogi Wojtyła?

Personalizm muzulmański jako oddzielny prąd lub szkoła filozoficzna nie istnieje. Niektórzy jednak, wskazując na pewne koraniczne fragmenty dotyczące człowieka, próbują przez analogie z szeroko rozumianym personalizmem chrześcijańskim odnaleźć w islamie wątki, które można by uznać za personalistyczne. Czyni tak Alhagi Manta Drammeh, który zgodnie z powszechnie przyjętym rozumieniem personalizmu, łączy go przede wszystkim z ludzką zdolnością wydawania etycznych sądów i przeprowadzania moralnego działania. Zdolność ta wymaga bycia wolnym i to zarówno w aspekcie metafizycznym (możność rozróżniania i wyboru między dobrem a złem), jak i społecznym. Zdolność ta świadczy o godności człowieka, która wypływa, jak już wspomniano, z faktu bycia namiestnikiem Bożym na ziemi. Godność ta ma charakter uniwersalny, to znaczy przysługuje każdemu człowiekowi bez względu na jego przynależność religijną i etniczną¹³. Alhagi Manta Drammeh zauważa wszelako, że nie sposób jednym słowem i jednoznacznie przełożyć na język arabski terminu osoba (*person*). W Koranie występują co najmniej trzy określenia dotyczące człowieka: *insan* (użyte 60 razy) oznacza rozmaite jednostkowe cechy pojedynczych osób poczynawszy od stworzenia aż do stanu po śmierci, wyrażające emocje i inne stany psychiczne wewnętrzne i niejako – zewnętrzne, zachodzące pomiędzy człowiekiem a Bogiem i pomiędzy samymi ludźmi. Drammeh sądzi, że termin ten jest najbliższy słowu *osoba*. Ponadto w wielu innych miejscach i kontekstach używa się terminu *bashar* (ok. 40 razy), głównie gdy mówi się o relacjach pomiędzy ludźmi a Prorokami w odległych historycznych czasach. Najczęściej (180 razy) spotykane jest słowo *nas* w bardzo różnych, trudnych do jednoznacznego sprecyzowania znaczeniach¹⁴.

¹³ Zob. Alhagi Manta Drammeh, *Islam and Human Dignity: Insights into Muslim Ethico-Philosophical Thinking*, [w:] Cheikh Mbacke Gueye (red.), *Ethical Personalism*, Frankfurt 2011, s. 77-79.

¹⁴ Zob. tamże, s. 74-75.

To terminologiczne „nieuporządkowanie” i wieloznaczność nie powinno dziwić. Koran nie jest dziełem filozoficznym, a terminologiczny „bałagan” dotyczy w niemniejszym stopniu Biblii. Ponadto, słowo osoba (*persona*) ma proveniencję grecko-łacińską i jego pierwotny sens ukształtował się w wyniku specyficznych dla wczesnego chrześcijaństwa dociekań i sporów o naturę Boga i Trójcy Świętej, a następnie – niemal automatycznie – został rozciągnięty na istotę ludzką. W islamie problem ten nie pojawił się, boski byt traktowano bowiem rygorystycznie wyłącznie jako coś pojedynczego i jednolitego. Pojęcie osoby, które w teologii i filozofii europejskiej obrosło przez wieki wieloma sensami ontycznymi, epistemologicznymi, aksjologicznymi i metafizycznymi, stało się podstawą dla sformułowania – na przełomie XIX i XX wieku – licznych filozofii personalistycznych. Trzeba bowiem pamiętać, że – jak zauważa Etienne Gilson – pomimo funkcjonowania w chrześcijańskiej średniowiecznej filozofii kategorii osoby, nie sposób mówić nawet o zarysach chrześcijańskiego personalizmu jako filozofii opartej na podstawach etycznych¹⁵. Może się to wydawać dziwne, ale ówczesni filozofowie i teologowie nie włączali pojęcia osoby w obręb nauk moralnych, traktując ją głównie jako byt metafizyczny. Osoba posiada co prawda godność, ale posiada ją nie z powodu własnych nieredukowalnych moralnych kompetencji, lecz na skutek pochodzenia od osoby boskiej, dzięki czemu z kolei jest rozumna i wolna. Można więc mówić o pewnej scholastycznej ułomności w konstruowaniu pełnego moralnego obrazu osoby ludzkiej. Z istnienia tego problemu zdawał sobie sprawę Karol Wojtyła, wykorzystując w swym opartym na tomizmie personalizmie formuły Kantowskie oraz analizy fenomenologiczne¹⁶. Dlatego nie ulega wątpliwości, że swój obecny kształt zawdzięcza

¹⁵ Zob. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 203-207.

¹⁶ K. Wojtyła pisał o tym: „Personalizm teologiczny jest w myśli chrześcijańskiej wcześniejszy od personalizmu humanistycznego – można to też z łatwością stwierdzić u św. Tomasza. [...] Można w tym miejscu zauważyć, jak bardzo ta koncepcja osoby, z jaką spotykamy się u św. Tomasza, jest obiektywistyczna. [...] nie ma w niej miejsca na analizę świadomości i samoświadomości jako zupełnie specyficznych przejawów osoby-podmiotu” (K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak”, nr 5, 1961, s. 667 i 669). Tę szczególną „ułomność” tomizmu rekompensował Wojtyła inspirowanymi fenomenologią analizami świadomości oraz położeniem większego nacisku na rolę, jaką w aktach etycznych odgrywają emocje i sfera wartości. Podejście Wojtyły do Schele-
ra było jednak krytyczne, głównie z powodu antysubstancjalizmu niemieckiego myśliciela. Również pomimo zdecydowanie krytycznej oceny kantowskiego formalizmu etycznego, Wojtyła w pełni akceptował (i rozwijał w swój spo-

współczesny personalizm chrześcijański nie tylko Ewangeliom czy listom św. Pawła oraz bogatej średniowiecznej tradycji teologiczno-filozoficznej, ale też polemicznemu wobec scholastyki (choć przecież mocno zakorzenionemu w aksjologii chrześcijańskiej) kantyzmowi, a także zróżnicowanej fenomenologii i egzystencjalizmom.

Cały ten filozoficzno-teologiczny багаż – począwszy od dyskusji nad statusem boskich osób w Trójcy Świętej poprzez imperatywy Kanta do personalizmu Schelera i egologii Edmunda Husserla – był dla islamu nieistotny lub niedostępny. Dlatego jeśli chcemy mówić o osobie i personalizmie w odniesieniu do religii Proroka, trzeba brać pod uwagę wszelkie różnice i uwarunkowania, podobieństwa bowiem mogą być czasem rzeczywiste, czasem jednak zgoła pozorne i mylące¹⁷. Wątpliwości mogą być jeszcze większe, gdy się skonfrontuje idee domniemanego personalizmu muzulmańskiego ze stanowiącym podstawę personalizmu chrześcijańskiego ewangelicznym i Pawłowym nauczaniem dotyczącym miłości. Miłość jest tu pierwszym i warunkującym pozostałe przykazaniem, stanowi podstawę personalistycznie pojętych międzyludzkich relacji. Islam bywa na ogół postrzegany jako religia mocno sformalizowana, oparta na surowych zasadach i głosząca kult Boga co prawda jednego i jedyne, ale nieosobowego i chociaż sprawiedliwego, ale mało miłosiernego. Dlatego wydaje się, że z punktu widzenia chrześcijańskiego nie sposób zobaczyć w islamie religii, w której miłość czy nawet miłosierdzie stanowią cechę konstytutywną, a tym samym niemożliwe jest uznanie jej za noszącą w sobie, nawet potencjalnie, ideę personalistyczną. Wielu muzulmańskich współczesnych filozofów uważa taki obraz islamu za całkowicie opaczny i niesprawiedliwy. Prawo i rytuał, według nich, odgrywają w islamie – jak w każdej re-

sób) formułę imperatywu praktycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 62).

¹⁷ To samo można powiedzieć przeciw o licznych personalizmach powstałych po obu stronach Atlantyku. Pierwszymi uznanymi personalistami byli inspirujący się Kantem Francuz Ch.B. Renouvier (1815-1903) i współczesny mu amerykański filozof B.P. Bowden (1847-1910). W USA wykrystalizowały się dwie szkoły personalistyczne – bostońska i kalifornijska, w Europie zaś najliczniejsi okazali się myśliciele nawiązujący do tomizmu (J. Maritain, szkoła lubelska), fenomenologii (E. Mounier, M. Scheler, R. Guardini). Nie można zapominać o inspirującym się teologią prawosławną Rosjaninie, Mikołaju Bierdiajewie. Niektórzy zaliczają do grona personalistów Søren Kierkegaarda. Wszystko to daje dobry obraz zróżnicowania ideowego wewnątrz personalizmu i co za tym idzie, odmienności w rozumieniu pojęcia osoby.

ligii – rolę istotną. Nie można jednak absolutyzować ich znaczenia. Seyyed Hossein Nasr dowodzi, że poznanie gnostycznej tradycji islamu, do której należy sufizm, pozwoli na zgoła inne spojrzenie na religię Proroka. Zdaniem tego autora sufizm należałoby wręcz nazwać „sercem i kwiatem islamu”¹⁸ lub „wewnętrznym wymiarem islamu”¹⁹.

Niektórzy, wbrew temu, co zostało powiedziane dotychczas na temat stanowiska islamu wobec indywidualizmu, uważają, że właśnie w sufizmie można znaleźć indywidualistyczne wątki. Wiąże się to zarówno z odkryciem i penetracją przez mistyków sufickich „wewnętrznych motywacji, emocji i stanów, jak i metod kształcenia jaźni, takich jak duchowe przywołanie (*dhikr*) i rekolekcje (*khalwa*)”²⁰. Moc z jaką mistycy podkreślali znaczenie indywidualnego doświadczenia religijnej prawdy, była zdaniem Ahmeta Karamustafy, „prawdopodobnie najbardziej indywidualistycznym elementem sufizmu”²¹. Karamustafa uważa ponadto, iż do indywidualistycznych tendencji w kulturze islamu należy wiara w istnienie nieśmiertelnych jednostkowych dusz, następnie powstanie elit intelektualnych kierujących się w poznaniu motywowanym naukowo sceptycyzmem, a także wykształcenie się bogatej literatury autobiograficznej oraz poezji²². Można zapytać, czy wskazane przez Karamustafę zjawiska są wystarczające do tego, by orzekać o istnieniu indywidualizmu w islamskiej kulturze, zwłaszcza że z pewnością wymagają pogłębionych studiów literackich, filologicznych i historyczno-socjologicznych, takich jakie na przykład przeprowadził Colin Morris w odniesieniu do wybranego okresu chrześcijańskiego średniowiecza. Badacz ten na podstawie religijnych i świeckich dzieł literackich powstałych pomiędzy latami 1050 i 1200 postawił tezę, że był to okres szczególnego zainteresowania jednostkowością, a zatem panowania indywidualizmu²³. Wydaje się jednak, że postawy indywidualistyczne lub lepiej – preindywidualistyczne, dotyczyły tylko elity ówczesnego społeczeństwa, które jako całość rządziło się jednak zhierarchizowanymi i holistycznymi w swej istocie zasadami. Z dużym praw-

¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Spiritual Needs of Western Man and the Message of Sufism*, [w:] J.-L. Michon, R. Gaetani (red.), *Sufism: Love & Wisdom*, World Wisdom Bloomington 2006, s. 203.

¹⁹ Tamże, s. 198.

²⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Individualism*, hasło [w:] G. Bowering (red.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton University Press 2013, s. 253.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 254.

²³ Zob. C. Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Toronto 2004.

dopodobieństwem można to samo powiedzieć o średniowiecznych społecznościach muzułmańskich, które znajdowały się niegdyś na podobnym jak społeczeństwa chrześcijańskie poziomie rozwoju, a w niektórych okresach nawet na wyższym. Nie jest też wykluczone, że postawy indywidualistyczne lub zbliżone do indywidualizmu były pośród średniowiecznych muzułmanów częstsze niż obecnie, zwłaszcza tam, gdzie niejako programowo odrzuca się zachodnie idee i zachodni styl życia. Kolejna wątpliwość dotycząca też Karamustafy wiąże się ze zbyt zdecydowanym przypisaniem sufizmowi indywidualizmu. Przypadki religijnego czy teistycznego indywidualizmu są bardzo rzadkie. Identyfikowane przez Bailey'a jako indywidualistyczne – styl życia misjonarzy oraz akt wolnej woli nawracanych przez nich wyznawców innych religii są wyrazem dość szczególnego indywidualizmu. Misjonarze bowiem chociaż fizycznie oddzieleni od swojej wspólnoty należą do niej duchowo w sposób nieprzerwany, czemu dają wyraz misyjną pracą. Prozelici z kolei opuszczają co prawda swoją pierwotną wspólnotę, co wymaga od nich znacznego skupienia indywidualnej duchowej siły, jednak nie czynią tego – jak zwykł to robić indywidualista na Zachodzie – by wykorzystywać wolność dla nieskrępowanego poszukiwania nowych wrażeń i doświadczeń. Wybierający nową wiarę i korzystający w ten sposób z danej mu wolności, kieruje się nie potrzebą wyzwolenia od przymusu większości lub potrzebą zmiany dla samej zmiany, lecz nieodpartym pragnieniem odnalezienia prawdy i w duchu tej prawdy identyfikowania się z głoszącą ją wspólnotą. Jeśli zatem mówić o indywidualizmie pośród misjonarzy i prozelitów to tylko jako o indywidualizmie wartości i przynależności, nie zaś o indywidualizmie kontestacji i oderwania. Ale indywidualizm wartości i przynależności to w gruncie rzeczy to samo, co personalizm, zwłaszcza taki, jak go pojmował Karol Wojtyła, dla którego osoba to właśnie jednostkowa podmiotowość realizująca wartości i uczestnicząca we wspólnocie, złożonej z podobnych do niej jednostek.

3. Sufizm a indywidualizm

Czy sufistyczne pojmowanie człowieka bliższe jest indywidualizmowi kontestacji i oderwania, czy też raczej indywidualistycznemu personalizmowi w stylu Wojtyły, a może jakiejś znacznie bardziej holistycznej wersji osoby? Szukając odpowiedzi na te pytania, przyjrzyjmy się koncepcji człowieka w myśli jednego z najwybitniejszych przedstawicieli sufizmu, Ibn'Arabiego (1165-1240). Nauki Ibn'Arabiego opierają się w dużej mierze na Koranie, ale są też świadectwem in-

dywidualnego doświadczenia mistycznego. Idąc za Koranem, Ibn' Arabi przyznaje człowiekowi szczególne miejsce w dziele boskiego stworzenia. Jak wspomniałem, Koran nazywa człowieka boskim „namiestnikiem” na ziemi, stworzonym na wzór i podobieństwo Boga. Bóg miał niezwykle istotny powód w powołaniu człowieka do istnienia – tylko człowiek mógł poznać Boga i być świadomym całości i jedności bytu. Wszechświat, dowodzi Ibn' Arabi, jest odbiciem Boga lub inaczej mówiąc – wszechświat jest zwierciadłem, w którym odbijają się wszystkie Boże przymioty, zwane też jego imionami. Wszechświat powstał, ponieważ Bóg „płonął z pragnienia (innego od pragnienia Człowieka lub jakiegokolwiek istoty stworzonej), by ujrzeć swoje nieprzeliczone piękne imiona wyrażone i wcielone we wszechogarniającą rzeczywistość, tj. *Kawn*, przez którą chciał On ujawnić swoją tajemnicę, tj. *Sirr*, sobie samemu”²⁴. Jednak bez człowieka wszechświat – czyli odbijające Boże imiona zwierciadło – był tylko zwierciadłem „niepolerowanym”. Człowiek stanowiący syntezę wszystkich Bożych epifanii jest dla Boga drogą do poznania siebie, pod warunkiem jednak, że człowiek ten dokona wyboru i podąży ścieżką prawdy. Gdy ujrzy w naturze (*Khalq*) znaki pozostawione przez Boga, który jest jednością (*Haqq*), wtedy dostrzeże immanencję Boga wobec świata, będącego razem ze światem jednym bytem (*Wahadat al-Wujud*) – jednością w wielości. Następnie, jak relacjonuje poglądy Ibn' Arabiego Laliwala, przy wchodzeniu na wyższy poziom poznania, nie zauważy już podziału na *Haqq* i *Khaqq* – zobaczy wszędzie tylko *Haqq*. Aby jednak wspiąć się na takie wyżyny poznania, trzeba być nie tylko człowiekiem, lecz człowiekiem wyjątkowym zwanym przez Ibn' Arabiego „Człowiekiem Doskonałym” (*al-insan al-kamil*). Jeden z najwybitniejszych znawców myśli muzułmańskiej, William C. Chittick określa Człowieka Doskonałego jako „pełną i całkowitą ludzką istotę, która zrealizowała wszystkie ukryte możliwości Bożej formy” i „wciela wszelkie chwalebne ludzkie cechy”, będące jednocześnie doskonałościami *wujud* (wszechbytu), takie jak: „wiedza, wymowa, hojność, sprawiedliwość, współczucie, miłość, cierpliwość, wdzięczność, wytrwałość i inne”²⁵. Związek człowieka, a zwłaszcza Człowieka Doskonałego z *wujud* jest absolutnie pierwotny i stanowi istotę całości istnienia. O *wujud* można bowiem powiedzieć niewiele, ale z pewnością chociaż tyle, że bytuje jednocześnie dwojako: jako wielość pojedynczych bytów i jako jedność całości. Dlatego doskonałym ludziom da się przypisać dwie doskonałości: pierw-

²⁴ Jaferhusein I. Laliwala, *Islamic Philosophy of Religion*, New Delhi 2005, s. 82-83.

²⁵ W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994, s. 23.

szą jest ich istotowa realność jako forma Boga, drugą – ich przypadkowe ujawnienie, przez które pokazują się Boże imiona w różnych historycznych kontekstach:

„Jeśli chodzi o pierwszą doskonałość, wszyscy doskonali ludzie są w istocie jednym i można mówić o «Doskonałym Człowieku jako takim» będącym wyjątkową rzeczywistością i «logosem». Jeśli zaś chodzi o drugą doskonałość – każdy doskonały byt ludzki ma do odegrania w kosmosie szczególną rolę. Dlatego też jest wiele takich bytów wypełniających przydzielone przez Boga zadanie”²⁶.

Pierwsza doskonałość odnosi się do zdumiewającego podobieństwa człowieka do Boga, czyli do jedności. W *Traktacie o miłości* Ibn’ Arabi pisał:

„Bóg jest prawdą, która mieści się w bycie ludzkim, dlatego właśnie Bóg złożył w nim miarę i równowagę. Istota mojego bytu jest istotą Jego formy, lecz te słowa, które Bóg objawił, rozumie tylko On sam. Bóg jest tak wielki, iż żadna rzecz nie jest do Niego podobna. I jednocześnie ta rzecz nie jest niczym innym jak On, a nawet jest Nim”²⁷.

Z tych ścisłych, istotowych związków człowieka z Bogiem bierze się wyjątkowe miejsce człowieka we wszechświecie, miejsce przyznane mu przez samego Boga. Ibn’ Arabi przytacza niezwykle słowa, z jakimi Bóg zwraca się do człowieka:

„Jesteś kalifem na mojej ziemi i szatą sprawiedliwości. [...] Jesteś Moim zwierciadłem i objawieniem Moich przymiotów, wyliczeniem Moich imion i twórcą Mojego nieba. [...] Jesteś syntezą Mojej mnogości i różnicy. Jesteś Moją szatą, Moją ziemią i niebem, jesteś Moim tronem i dumą. [...] Do ciebie przyszedłem i poprzez ciebie objawiłem moje stworzenia. Chwała tobie! Twoja władza jest największa. Twoja władza jest Moją władzą, więc jakże nie byłaby wielka? [...] Nie ma rzeczy, która byłaby do ciebie podobna i nie ma podobnego, który by się z tobą równał”²⁸.

²⁶ Tamże, s. 28.

²⁷ Ibn’ Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995, s. 5-6.

²⁸ Tenże, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wrońska, Warszawa 1990, s. 73.

Zwraca uwagę, że ten prawdziwy hymn na cześć człowieka zostaje wygłoszony przez samego Boga, co oczywiście – i taki był niewątpliwie zamiar Ibn'Arabiego – nadaje mu szczególną wartość i absolutną sankcję. Ale na tym się nie kończą pochwały pod adresem człowieka. W dalszych wersach długiej apologii Bóg traktuje byt ludzki jako punkt odniesienia całości istnienia, a nawet jako punkt odniesienia dla siebie samego:

„Gdyby nie było ciebie, nie pojawiłyby się stacje i wizje, nie byłoby kontemplującego i tego, kto jest kontemplowany, nie byłyby wysławiane znaki i słowa. [...] Dzięki tobie pojawiły się i zostały uporządkowane stworzenia. Dzięki tobie także zakwitła i wypiękniała ziemia. Sługo, gdyby nie byłoby ciebie, nie istniałyby drogi ani podróże, ani źródła, ani ślady, ani cele, ani odejście, ani odkrycie, ani dominacja, ani stan, ani upiększenia, ani smaki, ani picie. [...] Nie byłoby szacunku ani radości, ani serca. [...] Nie byłoby uniesienia ani niepokoju, ani ozdób, ani objawienia”²⁹.

Ibn'Arabi snuje przed nami wizję świata, który ma sens i znaczenie tylko dlatego, że istnieje w nim człowiek. Ta skrajnie antropocentryczna wizja średniowiecznego arabskiego myśliciela godna jest nie tylko renesansowych czy oświeceniowych europejskich humanistów i encyklopedystów – wygląda ona jak wyraz niereligijnej zgoda świadomości współczesnego człowieka. Takiej pozornie trafnej interpretacji przeczy oczywiście ciągła obecność Istoty Najwyższej, czyli Boga. Z drugiej strony, pewne słowa muzułmańskiego myśliciela mogą sugerować jakiś rodzaj zależności Boga od człowieka. Oto nie tylko człowiek odnajduje w sobie istotę Boga, ale i sam Bóg w człowieku szuka zrozumienie samego siebie. Ibn'Arabi cytuje słowa Boga:

„Jesteś miejscem mojego spojrzenia na stworzenia [...]. Gdyby nie było ciebie, nie poddałbym się, niczego bym nie poznał i nie znalazł, nie wierzyłbym i niczego bym nie ukrywał. To dzięki tobie się objawiam, idę naprzód, spóźniam się, kończę, rozkazuję, obwieszczam, raduję się, zawiadamiam, wyjaśniam i wskazuję. [...] Człowieku, jesteś ty, kogo pragnąłem i w kogo uwierzyłem”³⁰.

Stwierdzenia te wyglądają jakby zostały napisane przez Hegla, ponad 600 lat później. W systemie Hegla Absolut zdobywa samoświa-

²⁹ Tamże, s. 74-75.

³⁰ Tamże, s. 73, 75.

domość przez wyłanianie z siebie kolejnych postaci bytu, a najważniejszym w tym procesie momentem jest pojawienie się świadomego i rozumnego człowieka. Prawdziwe pokrewieństwo łączy wszelako mistyka muzułmańskiego Ibn' Arabiego z mistykiem chrześcijańskim Angelusem Silesiusem – Aniołem Ślązakiem (1624-1677), wedle którego istnienie Boga i człowieka są wzajemnie sobą uwarunkowane – człowiek nie może istnieć bez Boga, ale i Bóg bez człowieka. Człowiek postrzega siebie zatem jako kogoś pod wieloma względami równego Bogu (choć nierównego, jeśli chodzi o grzeszność). Dlatego, jak pisze autorka monografii o Aniele Ślązaku:

„Człowiek nie może być potępiony, bo wówczas Bóg, tak ściśle z nim zjednoczony, musiałby się razem z nim rzucić w otchłań piekła”³¹.

Wiele wskazuje na to, że tego rodzaju wywyższenie człowieka jest w istocie jedynie paradoksem wynikającym z mistycznej bliskości pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Aby stało się jaśniejsze, na czym paradoks ten polega, spójrzmy, co na ten temat miał do powiedzenia słynny chrześcijański mistyk Mistrz Eckhart (1260-1328), tworzący około sto lat po Ibn' Arabim. W jednym ze swoich kazań pisał:

„Albowiem tam, w owym byciu Boga, w którym Bóg znajduje się ponad wszelkim bytem i ponad wszelkim zróżnicowaniem, byłem ja sam, chciałem siebie samego i poznałem siebie samego, by stworzyć tego oto człowieka (siebie). I dlatego jestem przyczyną siebie samego, zgodnie ze swym byciem, które jest wieczne. [...] i gdybym zechciał, nie byłoby mnie ani żadnych rzeczy; gdyby zaś mnie nie było, to «Boga» by nie było – tego, że Bóg jest «Bogiem», ja jestem przyczyną”³².

Z powodu tego rodzaju sformułowań Mistrz Eckhart oskarżany bywał o herezję. Jednak przypisywanie Eckhartowi chęci wywyższenia człowieka kosztem Boga może wynikać albo z ortodoksyjnej skrupulatności, albo ze współczesnej, indywidualistyczno-areligijnej perspektywy. Mistrz Eckhart bowiem stara się powiedzieć coś, co jest niewyrażalne, a zatem mówić językiem teologii apofatycznej. Człowiek, by zjednoczyć się z Bogiem, by stać się Go godnym, musi się całkowicie „oczyścić”, uczynić się w pełni „ubogim”, a to znaczy dla Eckharta konieczność wyzbycia się również „Boga”, a raczej tego, co przywykło się

³¹ K.J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Scheffera)*, Warszawa 1984, s. 93.

³² Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty (Kazanie 32)*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1988, s. 231-232.

określać jako Boga, czyli byt mający pewne cechy. Kiedy pozbędziemy się nie tylko naszych grzechów, ale i doczesnych przyzwyczajeń poznawczych, a wśród nich obrazu naszego „ja” i obrazu „Boga”, będziemy gotowi na przyjęcie Boga, co znaczy, że staniemy się jednością z Bogiem, przed i poza czasem, przed i poza bytem.

Czy słowa Ibn’Arabiego o zależności Boga od człowieka dadzą się zinterpretować w podobny sposób? Czy może raczej podkreślanie mocnej pozycji ludzkiej istoty ma służyć postawieniu człowieka na boskim piedestale? Zdaniem Chitticka w zarysowanej przez Ibn’Arabiego wizji kosmosu człowiek niewątpliwie odgrywa wyjątkową rolę. Stanowi bowiem pełne wcielenie cech *wujud* związanych z całością, jednością i harmonią i ta ludzka właściwość nazywa się wszechogarnianiem (*jam’iyya*). Świadczy ona o podobieństwie człowieka do Boga. Jednak możliwe jest zgoła odmienne spojrzenie. Ponieważ Bóg jest wszystkim, co rzeczywiste, człowiek zaś Bogiem nie jest, zatem człowiek nie jest rzeczywisty. Między Bogiem a człowiekiem istnieje jak widać przepaść nie do przebycia. Jeśli nie jesteśmy zdolni do uznania tego, tkwimy w wielkim błędzie i niewiedzy. Dążenie do doskonałości będzie polegało na pozbawieniu się jakichkolwiek roszczeń do osiągnięcia cech *wujud*. Tak naprawdę roszczenia te oparte są na złudzeniu, że wiemy, czym są owe cechy. Droga prawdy, komentuje stanowisko Ibn’Arabiego Chittick, jest inna:

„Ludzkie istoty są bezwarunkowymi sługami Boga, albowiem nie mają niczego własnego. Ścieżka duchowego wznoszenia się przedstawiona jest jako porzucanie ciemnych chmur, które zakrywają słońce *wujud*. Tylko osiągając nicłość, mogą ludzie prawdziwie stwierdzić wyjątkową rzeczywistość Jednego. Z tego punktu widzenia najbardziej pierwotną skłonnością w ludzkiej naturze jest ogałać się ze stworzonych przymiotów, ponieważ stworzone przymioty są ograniczeniami, a *wujud* jest nieograniczone. Wyłącznie ogołocenie się pozwala na pełne samoujawnienie się *wujud*. Jednak być ogołoconym z wszelkich przymiotów oznacza być pełnym *wujud*, które jest niestworzone”³³.

Słowa te wyraźnie wskazują, że istnieją mocne związki i pokrewieństwa pomiędzy mistycyzmem chrześcijańskim i muzułmańskim³⁴.

³³ W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al’Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dz. cyt., s. 58.

³⁴ Choć chrześcijaństwo jest od islamu starsze nie musi to wcale prowadzić do wniosku, że muzułmańscy mistycy inspirowali się mistycyzmem chrześcijań-

Mistrz Eckhart mówił o bliskości, ale i obcości Boga wobec człowieka i dlatego zalecał przed spotkaniem z Bogiem „oczyszczenie się” i stanie się „ubogim”. Ibn’Arabi z tych samych powodów pisał o konieczności „ogłoścenia się”, wyzbicia wszelkich złudnych, obarczonych doczesnością przymiotów. Pamiętać jednak trzeba, że dwojake mówienie o Bogu, tj. jako o podobnym i jako różnym od człowieka nie było wcale domeną mistyków. Rozróżnienie na *via positiva* i *via negativa* (ta ostatnia wsparta autorytetem Pseudo-Dionizego Areopagity i bardzo popularna zwłaszcza we wschodnim chrześcijaństwie) było znane i uznawane przez średniowiecznych scholastyków, mocno związanych z arystotelesowskim racjonalizmem. Faktem jest wszakże, iż u Ibn’Arabiego rozróżnienie to nabiera szczególnego znaczenia antropologicznego, co różni je nieco od współczesnych mu ujęć chrześcijańskich. Różnica ta prawdopodobnie bierze się stąd, że w chrześcijaństwie już od wczesnych wieków problem szczególnej roli człowieka był w istocie pochodną rozważań chrystologicznych. To Chrystus – Syn Boży – jest („niezmieszanym”) połączeniem tego, co sprzeczne, ale i podobne – natury ludzkiej i natury boskiej. Człowiek stanowi pod tym względem słaby i niedoskonały odbłask Chrystusa: jest jak On nazywany dzieckiem Bożym i jego natura również jest dwojaka – składa się bowiem z ciała i duszy. To pierwsze łączy go z doczesnością i światem materialnym, drugie – daje przecucie wieczności i łączy z Ojcem. Islam nie godził się na nadanie nikomu statusu Syna Bożego, nie godził się na uznanie w kimkolwiek – mówiąc językiem bliskim chrześcijaństwu prawosławnemu – cechy bogocześcienia, a w konsekwencji odrzucał naukę trynitarną jako niebezpiecznie podobną do politeizmu.

4. Synostwo Boże i człowieczeństwo doskonałe

Nietrudno wszelako dostrzec, że – wbrew zastrzeżeniom muzulmanów – osoba Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i człowieka jako tego, za kogo umiera sam Bóg, stały się jednymi ze szczególnie atrakcyjnych dla tysięcy ludzi walorów chrześcijaństwa. To właśnie te cechy przyczyniły się do późniejszych narodzin personalizmu i indywidualizmu, ale też do wykreowania zgoła antychrześcijańskich ideolo-

skim czy też jeszcze starszym – hinduskim. Jeden z europejskich badaczy problemu, Louis Massignon (1883-1962), już dość dawno wykazał, że podstawowym źródłem dla sufizmu był, zawierający „mistyczne ziarno”, Koran (zob. É. Geoffroy, *Introduction to Sufism. The Inner Path of Islam*, tłum. R. Gaetani, Bloomington, Indiana 2010, s. 33).

gii, w których człowiek zajął miejsce Boga. Islam, odrzucając ideę Syna Bożego, starał się odnaleźć inne rozwiązanie, które częściowo chociaż łagodziłoby grozę otchłani dzielącej człowieka od Boga. W sufizmie i u Ibn'Arabiego rolę taką spełnia idea Człowieka Doskonałego. Hymn pochwalny wygłaszany przez Boga jest pieśnią na cześć Człowieka Doskonałego. Człowiek Doskonały nie jest jakąś konkretną osobą, to raczej – jak się wyraża Chittick – „wieczny i niezmienny archetyp”³⁵, różnie realizowany w różnych okresach historycznych, ale zawsze i niemienie wyrażający wszystkie Boże imiona. Człowiek Doskonały to jedyny i właściwy stan bycia człowiekiem, niedany każdemu, choć dla każdego potencjalnie dostępny. Najlepszym wcieleniem Człowieka Doskonałego jest oczywiście prorok Mahomet, oprócz niego zaś inni prorocy, mistycy i tzw. przyjaciele Boga. To właśnie oni są przedmiotem Bożych pochwał, to oni są prawdziwymi pośrednikami pomiędzy Bogiem a ludzkim rodzajem, to im przeznaczona jest do wykonania szczególna, kosmiczna rola uporządkowania świata i doprowadzenia go do jedności. Większość ludzi, którzy są dalecy doskonałości nie pojmują właściwej roli człowieka, rozpraszać to, co ma być skupione – poddają się rozproszeniu makrokosmosu, zamiast skupić na prawie Bożym mieszkającym w duszy ludzkiej. Ci, którzy nie zadadzą sobie trudu poznawania samego siebie i poznawania Boga są niczym pozbawione samowiedzy zwierzęta. Stan ten jest dla człowieka degradacją i nie jest bynajmniej stanem naturalnym. Ibn'Arabi nie zgadza się z pochodzącym od Arystotelesa definiowaniem człowieka jako „rozumnego zwierzęcia”, istotę człowieka widząc w „boskości”³⁶.

Człowiek, który odkrył w sobie i w pełni zrozumiał pochodzące od Jednego posłannictwo będzie zawsze myślał, odczuwał i działał na rzecz powszechnej jedności. Dlatego, według Ibn'Arabiego, zasadniczą rolę w poznaniu Boga i Jego Prawa odgrywa władza jednoczenia – wyobraźnia. Rozum, stawiany na piedestale przez takich racjonalistów jak Awerroes, staje wobec Boga bezradny. Jest w stanie jedynie wyjaśnić, czym Bóg nie jest, a to dlatego, że Boga nie da się z niczym porównać. Z drugiej jednak strony głoszony jest pogląd, że przecież Bóg musi być w jakiś sposób do stworzonego przez siebie bytu podobny, byt ten bowiem nosi w sobie ślad Bożego działania, człowiek zaś stworzony został na Jego podobieństwo. Z tą sprzecznością rozum nie potrafi sobie poradzić, może to uczynić tylko wyobraźnia. Wyobraźnia jest tu traktowana jako władza, która pośredniczy między dwoma rze-

³⁵ W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dz. cyt., s. 31.

³⁶ Tamże, s. 36.

czywistościami, posiadając pewne cechy obydwu, ale nie będąc żadną z nich. Wyobraźnia, a raczej rzecz wyobrażona, bywa porównywana do odbicia w lustrze: z jednej strony jest częścią lustra, z drugiej jednak lustrem nie jest. Wykazuje znaczne podobieństwo do rzeczy odbijanej, ale rzeczą tą również nie jest. Wyobraźnia usadowiona jest w duszy, którą muzułmanie wyraźnie odróżniali od mieszkającego także w człowieku niezłożonego ducha, pochodzącego od Bożego tchnienia i którego przeciwieństwem jest ciało, składające się z wielu elementów. Dusza, a zatem i wyobraźnia stoją pomiędzy nimi, obie odnoszą się do sfery, która:

[...] „nie jest ani świetlista, ani ciemna, ani żywa, ani martwa, ani subtelna, ani gęsta, ani świadoma, ani nieświadoma, lecz zawsze gdzieś pomiędzy dwoma skrajnościami”³⁷.

Wobec *wujud* jest np. ciemna, lecz wobec materii – świetlista. Rzeczywistość wyobraźni istnieje nie tylko na poziomie mikrokosmosu, czyli człowieka, lecz także jako makrokosmos, posiadając te same pośrednie cechy. Sferę tę zamieszkują istoty pośrednie między czystymi duchami (anioły) i cielesnymi (człowiek), takie jak demony. Wreszcie trzecie rozumienie sfery wyobraźni odnosi się do całości kosmosu jako znajdującej się pomiędzy czystym bytem, którym jest tylko *wujud* a czystym niebytem. Jest podobny do *wujud* w tym, że jest jeden, różny zaś w tym, że przedstawia sobą wielość wyznaczaną przez imiona *wujud*. Wyobraźnia zatem potrafi być czymś i zrobić coś, co dla rozumu jest niewykonalne: pogodzić i połączyć sprzeczności:

„Z jednej strony, «spirytualizuje» ona cielesne rzeczy, które są postrzegane przez zmysły i magazynuje je w pamięci. Z drugiej strony, nadaje «cielesność» rzeczom duchowym poznaczonym sercem, przez nadanie im kształtu i formy”³⁸.

Wyobraźnia, jak widać, mająca swój ontologiczny aspekt w postaci kosmosu, nabiera szczególnego znaczenia, kiedy staje się ludzką duszą. Przede wszystkim posiada zdolność budowania mostu między tym, co duchowe, a tym, co cielesne. Dzięki temu dusza jest w stanie przedstawić sobie Boga w akcie wewnętrznej wizji. To z kolei umożliwia przyjęcie znaczenia objawienia wyrażonego boskim słowem, niewspółmiernym przecież wobec znaczenia słów ludzkich. Chittick cytuje Ibn’Arabiego:

³⁷ Tamże, s. 25.

³⁸ Tamże, s. 72.

„Wyobraźnia obejmuje to, co [obejmuje] zmysłowa percepcja i znaczenie. Stąd też wysubtelnia przedmiot zmysłowy i substancjalizuje znaczenie”³⁹.

Znaczenia przekazywane przez Boga w objawieniu są ujawnione przez proroków, ale choć zostają zapisane mają swój początek w wyobraźni, często w snach, a zatem z pewnym udziałem zmysłowości. Tak może się prorokowi lub poecie ujawnić anioł – pod postacią człowieka przekazującego słowa Boga. Wyobraźnia – w przeciwieństwie do rozumu – łączy i jest to szczególna właściwość i kosmiczna misja człowieka, a zwłaszcza Człowieka Doskonałego – łączyć przeciwieństwa i sprzeczności, jednoczyć odległe światy i sfery. W ten sposób można zapewne interpretować wygłoszoną przez Boga i cytowaną uprzednio apologię człowieka – jako tego, kto nadaje światu sens i czyni go poznawalnym, ale robi to zawsze w imię i w zgodzie z boskim prawem. Wyobraźnia, chociaż współczesnemu człowiekowi, w szczególności wychowanemu w naszej kulturze, wydawać się może synonimem wolności czy wręcz – dowolności, dla Ibn’Arabiego stanowi nieznacznie zrelatywizowaną historycznie interpretację niezmiennego prawa Boga, jest koniecznym warunkiem do przekazania boskich objawień. Wyobraźnia jest więc rzeczywiście wyrazem danej przez Boga ludzkiej wolności, ale wolności w ramach nadanego światu boskiego prawa, co ratuje ją przed stanieniem się zwykłą dowolnością.

Takie ujęcie zbliża Ibn’Arabiego do myślicieli chrześcijańskich, dla których bycie prawdziwie wolnym oznaczało zawsze bycie jak najbliżej Boga i możliwie jak najdalej zniewalającego grzechu. Nie ulega wątpliwości, że pogląd arabskiego myśliciela nie jest indywidualizmem – ma raczej wiele wspólnego z chrześcijańskim personalizmem, zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę liczne wersy, a także całe dzieło (*Traktat o miłości*) poświęcone miłości jako uczuciu łączącemu Boga i Doskonałego Człowieka. Z drugiej jednak strony trzeba podkreślić, że miłość u Ibn’Arabiego ma wyłącznie aspekt mistyczny i nie odgrywa tu roli międzyludzkiej wartości jak się to dzieje w chrześcijańskim personalizmie. Odpowiedź na postawione na wstępie tych rozważań pytanie, czy domniemana – zasugerowana przez Muhammada Burdbara Khana – pośrednia między kolektywizmem a indywidualizmem droga islamu może być nazwana – jak chciałby Alhagi Manta Drammeh – personalizmem, nie wydaje się w tej sytuacji prosta. Jeśli z kolei uznać prawdziwość innych, przytaczanych wcze-

³⁹ Tamże, s. 74.

śniej stwierdzeń, że sufizm, stanowiąc „serce i kwiat islamu” zawiera w sobie jedno z najsilniejszych w całym islamie indywidualistyczne tendencje (lub chociaż „personalistyczne”), to temu stwierdzeniu można przeciwstawić zgoła przeciwny pogląd Iana Almonda, który widzi w sufizmie Ibn’Arabiego znaczące paralele z filozofią dekonstrukcjonizmu Jacquesa Derridy. Derrida zaś był wielkim krytykiem wszelkich „metafizycznych” tworów, takich jak byt, podmiot, jednostka czy osoba⁴⁰.

Poważne trudności z przypisaniem (lub nie) sufizmu Ibn’Arabiego do dość konkretnego zjawiska filozoficznego, jakim jest personalizizm, mają co najmniej dwa powody. O pierwszym pisze wytrawny znawca islamu i Ibn’Arabiego, cytowany już wielokrotnie William C. Chittick. Jego zdaniem, dojście do sedna, do ostatecznej konkluzji przy próbie zrozumienia arabskiego myśliciela równoznaczne jest z... „zagubieniem” go:

„Dojście do sedna oznacza doprowadzenie do zamknięcia [*closure*], gdy tymczasem zamknięcia nie ma, jest zaś odsłonięcie [*dis-closure*]. Ibn al-Arabi nie ma żadnego szczególnego sedna, które chce osiągnąć”⁴¹.

Druga przyczyna leży, jak sądzę, we wspomnianej niewspółmierności dwóch systemów: z jednej strony, wypracowanego w kulturze chrześcijańskiej i europejskim oświeceniu aparatu pojęciowego, z drugiej zaś – pod pewnymi względami podobnej, ale pod wieloma całkowicie odmiennej tradycji islamu. Można wreszcie wskazać trzeci element poważnie utrudniający wygodne zaklasyfikowanie twórczości Ibn’Arabiego. Jak przystało na mistyka ignoruje on wszelkie odniesienia do wspólnoty (odniesienia niezwykle ważne dla personalizmu), łączność z Bogiem traktując bardzo osobiście, co stawia go obok takiego indywidualisty religijnego jak Søren Kierkegaard. Inaczej jednak niż duński samotnik, ostro krytykujący jakąkolwiek wspólnotę jako nieuchronnie niszczącą jednostkowość, arabski myśliciel kwestii

⁴⁰ Almond pisze m.in.: „Nic dziwnego więc, że obaj myśliciele [...] postrzegają «podmiot» (czy w istocie wszystkie samoprezentujące się tożsamości jako zakorzenione w otchłani, tym wspólnym zbiorniku motywów i metafor niebędącym bynajmniej zlepkim powierzchownych podobieństw, lecz po prostu [zbiorem] następstw autentycznej podejrzliwości wobec racjonalistycznej/metafizycznej myśli” (I. Almond, *Sufism and Deconstruction. A Comparative Study of Derrida and Ibn’Arabi*, London 2005, s.129).

⁴¹ W.C. Chittick, *The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn Al-‘Arabi’s Cosmology*, Albany 1998, s. XI.

tych w ogóle nie podejmuje. Co gorsza, całkowicie wbrew indywidualistycznej wrażliwości podkreśla jedność świata i podporządkowanie jednemu rygorystycznemu boskiemu prawu.

Antropologia Ibn'Arabiego wykazuje więc pod wieloma względami pokrewieństwo z chrześcijańskim personalizmem, pod innymi zaś z indywidualizmem, z jeszcze innej strony przypomina system holistyczny podobny do heglowskiego. Ostateczne i jednoznaczne konkluzje nie wydają się możliwe, a to niewątpliwie pozostaje w zgodzie z duchem i zasadą myśli Ibn'Arabiego.

~•~

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

Muzułmański personalizm czy indywidualizm?

Próba antropologii Ibn'Arabiego

Streszczenie

Islam, a zwłaszcza mistycyzm muzulmański – sufizm, wypracował własną antropologię ściśle sprzężoną z teologią. W artykule próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy w sufickiej antropologii da się odnaleźć wątki analogiczne do mocno osadzonych w kulturze i filozofii chrześcijańskiej takich zjawisk jak personalizm i indywidualizm. Jako materiał do analiz posłużyła mi myśl wybitnego średniowiecznego arabskiego sufickiego mistyka, Ibn'Arabiego (1165-1240), który rozwinął interesującą koncepcję Człowieka Doskonałego oraz stworzył oryginalną teorię poznania metafizycznego opartą na wyobraźni. Próbuję dowieść, że pewne podobieństwa i analogie nie dają mocnych podstaw do traktowania Ibn'Arabiego teorii człowieka jako personalizmu, indywidualizmu czy nawet ścisłego holizmu.

Słowa kluczowe: Islam, Ibn'Arabi, sufizm, personalizm, indywidualizm, Człowiek Doskonały, wyobraźnia.

ZBIGNIEW AMBROŻEWICZ

Muslim personalism or individualism?

An attempt in anthropology of Ibn'Arabi

Abstract

Islam and especially Muslim mysticism, that is Sufism, worked out its own anthropology strictly connected to its theology. In the paper

I try to answer a question if one may find in the sufi anthropology issues similar to problems of personalism and individualism which are firmly embedded in Christian culture and philosophy. As a good example of Muslim thought I use a work of distinguished medieval Sufi Master – Ibn'Arabi (1165-1240) who developed an interesting conception of the Perfect Man and invented an original theory of metaphysical cognition based on imagination. I argue that there are not good reasons, in spite of some similarities and analogies, to consider Ibn'Arabi's theories of man as personalism, individualism or even strict holism.

Keywords: Islam, Ibn'Arabi, Sufism, personalism, individualism, the Perfect Man, imagination.

Szyici w Polsce na tle tatarskiej tradycji i polskich organizacji muzułmańskich

Rafał Berger

rberger@poczta.onet.pl

Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej w Polsce



Ur. w 1963 r. w Grudziądzu. Pedagog, publicysta, działacz społeczny, Naczelny Imam szyickiego Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej w Polsce, autor i współautor kilkunastu publikacji książkowych, m.in. *Nauki Islamu szyickiego* (2007), *Hassan Konopacki-Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin* (2011), *Islam w Polsce* (2011), *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością* (2013) oraz ponad stu pięćdziesięciu publikacji prasowych. Sekretarz redakcji „Rocznika Muzułmańskiego”, członek Rady Redakcji miesięcznika literacko-naukowego „Świat Inflant” oraz miesięcznika literackiego „Akant”. Członek, m.in. Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Wprowadzenie

Islam w Polsce pojawił się wraz z osadnictwem tatarskim. W *Rocznikach* Jana Długosza pod rokiem 1397 znajdujemy pierwsze, niezbyt pochlebne, zapiski dotyczące Tatarów w Polsce¹. Orientaliści polscy przyjmują tę datę jako rok zerowy w historii osadnictwa Tatarów na ziemiach polskich. Pierwsi Tatarzy, którzy osiedlili się na terenie Litwy w czternastowiecznej Rzeczypospolitej, to jeńcy ze Złotej Ordy. Nazwano ich Tatarami polskimi, polsko-litewskimi lub Lipkami (od tureckiego określenia *Litva Tatarlari*).

¹ M.M. Dziekan, *Historia i tradycje polskiego islamu*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2005, s. 202-203.

Stulecia XV i XVI ukształtowały osadnictwo tatarskie, które szczątkowo przetrwało do dziś. Początki osadnictwa tatarskiego na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, według zapisków franciszkańskich, datować trzeba nawet na początek XIV wieku.

Tatarzy korzystali z przywileju wyznawania własnej religii, a w zamian za wojskową służbę otrzymywali ziemie od książąt litewskich. W XVI wieku zanika praktycznie język tatarski na rzecz białorusko-polskiego, a czynnikiem scalającym rozproszoną geograficznie ludność tatarską staje się wspólna religia, wspólne prawa i przywileje².

Tatarzy mimo wielu najazdów ze strony Chanatu Krymskiego byli w zasadzie wierni Rzeczypospolitej. Mało tego, przelewali krew w jej obronie począwszy od bitwy pod Grunwaldem do szwedzkiego potopu. „Wyłomem” był tzw. bunt Lipków (1671-1672) i ich poparcie dla Turcji podczas wojny polsko-tureckiej w 1672 roku. Przyczyny buntu były dość złożone. W czasie wojen z Kozakami, Szwecją i Rosją w szeregach polskich oprócz naszych „rodzimych”, wiernych Rzeczypospolitej Tatarów, pojawiali się także żądni łupów awanturnicy, zbiegowie z Krymu. Częste konflikty z miejscową ludnością spowodowały, że zaczęto nienawidzić Tatarów jako obcych. Do tego doszedł konflikt z władzami Polski o niewypłacony żołd. Ograniczenie przywilejów nadanych przez poprzednich władców spowodowało, że Tatarzy coraz bardziej przychylnym okiem spoglądali na Turków, z którymi łączyło ich nie tylko pokrewieństwo etniczne, ale również religia. Król Michał Korybut Wiśniowiecki, chcąc poprawić nastroje wśród ludności tatarskiej zamieszkującej ziemie litewskie, potwierdził w 1669 roku wszystkie przywileje, jakie mieli dotychczas (równość wobec prawa, prawo do nabywania ziem). Jednak akt ten nic nie zmienił w sytuacji materialnej Tatarów zamieszkujących Wołyń, Podole i Ukrainę³.

W 1671 roku pierwsze chorągwie tatarskie porzuciły swe pozycje i zaczęły przechodzić na stronę turecką. Uważa się, że była to liczba dwóch do trzech tysięcy ludzi. W 1676 roku podczas polsko-tureckich pertraktacji pokojowych w Żurawnie ogłoszono amnestię dla Tatarów, którzy wrócili na służbę polską. W rok później potwierdzono tatarskie przywileje.

Odtąd Tatarzy polscy znów wiernie służyli Rzeczypospolitej, także w tych najtrudniejszych momentach. Dość wspomnieć ich udział w konfederacji barskiej (1768-1772), w wojnie polsko-rosyjskiej (1792), insurekcji kościuszkowskiej (1794), powstaniu listopadowym (1831-

² P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986, s. 5-7.

³ Tamże, s. 156-177.

1832), powstaniu styczniowym (1863-1864), wojnie polsko-bolszewickiej (1919-1920) kampanii wrześniowej (1939). Tatarzy polscy włączali się w walkę o niepodległość narodów muzułmańskich. Byli uczestnikami walki narodowowyzwoleńczej Tatarów na Krymie i Kaukazie⁴.

Bohaterem narodowym polskich Tatarów jest niewątpliwie Aleksander Sulkiewicz, współtwórca Polskiej Partii Socjalistycznej, żołnierz I Brygady Legionów, bliski współpracownik Józefa Piłsudskiego, z którym był związany do swojej śmierci. Sulkiewicz był współorganizatorem słynnej ucieczki Piłsudskiego ze szpitala w Petersburgu. Aleksander Sulkiewicz zginął w czasie walk na Wołyniu w 1916 roku⁵.

1. Muzułmański Związek Religijny

W roku 1925 na wniosek Związku Muzułmańskiego działającego w Warszawie zorganizowano Wszechpolski Zjazd Gmin Muzułmańskich, który odbył się w Wilnie. Zjazd powołał organizację religijną Tatarów Polskich pod nazwą Muzułmański Związek Religijny w RP (MZR). Na czele związku stanął mufti dr Jakub Szynkiewicz (doktorat z filozofii na Uniwersytecie Berlińskim w 1925 roku). Siedzibą Muftiatu zostało Wilno. Równocześnie z organizacją władz religijnych, zaczęły powstawać lokalne oddziały Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej.

Powstanie MZR i powołanie Muftiatu rozpoczęło proces, którego celem było uregulowanie prawne spraw islamu w Polsce⁶.

W okresie międzywojennym MZR posiadał 18 meczetów i dwa domy modlitwy. Muzułmanie z MZR skupieni byli w dziewiętnastu gminach. Związek wydawał trzy pisma: „Rocznik Tatarski”, „Życie Tatarskie” oraz „Przegląd Islamski”.

Zgodnie z nowym statutem MZR na czele związku stoi Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, a organem ustawodawczym jest Wszechpolski Kongres Muzułmański – podobnie jak miało to miejsce w statucie z roku 1936.

W roku 2004, na XV Nadzwyczajnym Wszechpolskim Kongresie, po raz pierwszy od czasów wojny, powołano Muftego RP.

Polscy Tatarzy i wszyscy muzułmanie należący do MZR są sunnitami.

⁴ Tamże, s. 317-318

⁵ S. Dumin i in., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, Białystok 2012, s. 151-154.

⁶ J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych i etnicznych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, s. 197.

Muzułmański Związek Religijny przez okres PRL-u nie działał szczególnie prężnie. Należy jednak docenić to, że przez cały czas podtrzymywał wśród swoich wyznawców świadomość bycia muzułmanami, a przede wszystkim Tatarami. MZR dbał o to, by Tatarzy polscy mieli świadomość swojej odrębności kulturowej, religijnej i etnicznej, pomimo że przez ponad sześćset lat byli wyspą w morzu chrześcijaństwa. Oczywiście te kilka wieków życia wśród Polaków-katolików, zrobiły swoje i nie tyle świadomość religijna, co wiedza z zakresu islamu pozostawiała dużo do życzenia. Wiele polskich tradycji przeniknęło także do codziennego życia polskich Tatarów, do ich obyczajowości. Część z tych, którzy nie pamiętali o tradycjach przodków, z czasem odeszła od wiary islamskiej i przyjęła katolicyzm. Było to już problemem w okresie międzywojennym, na co uwagę zwracał autor *Herbarza Rodzin Tatarskich* Stanisław Dziadulewicz⁷.

Jednak święta, takie jak Święto Ofiarowania czy też obowiązek saumu (postu) w okresie ramadanu, były przez większość Tatarów – muzułmanów przestrzegane. Niewątpliwie była to zasługa kierownictwa MZR, szczególnie w okresie komunizmu. Każde święta obchodzone przez Tatarów w Kruszyńnianach ściągały wiernych z całego kraju. Zgromadzenia takie nie uchodziły rzecz jasna uwadze ówczesnych władz lokalnych, Milicji Obywatelskiej i ZOMO. Utrudniano Tatarom dojazd do Kruszyńnian, tłumacząc to ograniczaniem ruchu w paśmie przygranicznym.

Lata osiemdziesiąte przyniosły ożywienie w działalności MZR. Władze Związku otworzyły się na kontakty zagraniczne, zapraszając ważnych przedstawicieli świata muzułmańskiego. Wiele Tatarów zaczęło wyjeżdżać do krajów Bliskiego Wschodu i Turcji.

W okresie III RP nastąpiło większe otwarcie się na muzułmanów o nietatarskim pochodzeniu. Miało na to wpływ wiele czynników, m.in. zmniejszanie się liczebności MZR opartego jedynie na Tatarach, a także przypadki małżeństw Tatarek z muzułmanami z krajów arabskich.

Obecnie MZR jest związkiem wyznaniowym, który dba o ponad 600-letnią tradycję islamu na ziemiach polskich, tradycję, która przetrwała w mentalności tatarskiej.

2. Tożsamość tatarska

Nie zawsze jednak tak było. Po II wojnie światowej świadomość własnej tożsamości tatarskiej nie była duża, a może – ściślej rzecz ujmując – nie wszyscy Tatarzy czuli potrzebę jej kultywowania czy eksponowania.

⁷ S. Dziadulewicz, *Herbarz Rodzin Tatarskich*, Wilno 1929, s. XXI-XXVII.

W latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych, a nawet osiemdziesiątych można było zauważyć bardzo ciekawe zjawisko polegające na tym, że wielu ludzi niemających pochodzenia tatarskiego, usilnie go poszukiwało, sami zaś Tatarzy wypierali się go. Maciej Konopacki, badacz i znawca dziejów tatarskich pisał w roku 1982 do profesora Stanisława Lorentza (dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie):

„U źródeł odrodzenia tematyki tatarskiej są też rozwijające się badania nad podatnością społeczeństwa polskiego na obce wpływy cywilizacyjne oraz frapujące zagadnienia chłonności naszej kultury, która przyswoiła sobie wiele elementów dziedzictwa kulturalnego ludów Orientu, zwłaszcza z kręgu turecko-tatarskiego.

Jest jeszcze jedno godne podkreślenia zjawisko, sprzyjające rozwojowi zainteresowań tataroznawczych. Mam na myśli penetrację przez wiele osób własnej rodzinnej przeszłości. Dzięki różnym przekazom, zachowanym pamiątkom, reminiscencjom w spuściznie epistolarnej bądź w literaturze pamiętnikarskiej osoby te konstatują, że w którymś pokoleniu miały innoplemiennego przodka, nieraz i Tatara. Mówią o tym nawet z pewną satysfakcją. Zastanawiałem się nad głębszymi przesłankami tego zjawiska. Wydaje się, że u jego źródeł może znajdować się nie zawsze w pełni uświadomiane, z zakamarków natury człowieka wypływające dążenie do uwierzytelnienia przez niego swej autentyczności w przeszłości, w im bardziej odległej, tym mocniej to nas podbuduje, pozwoli godnie reprezentować osobowość, może nawet lepiej znieść przeciwności losu. Niektórzy kurczowo trzymają się nawet enigmatycznych danych o tatarskich przodkach, snując przy tym barwne hipotezy, luki w wiedzy wypełniając wyobraźnią pomocną w kojarzeniu oderwanych faktów, a niekiedy nawet sami tworzą wątki biograficzne czyniące z antenata, który zresztą mógł nawet nie istnieć, kogoś znacznego.

A jak zyskuje na tym wiedza historyczna! Wertowane są bowiem wszelkie prace o Tatarach i pierwotny cel dociekań może z biegiem czasu stać się mniej istotny. Możemy śmiało mówić o febliku tatarskim właściwym wielu moim znajomym. [...]

Niektórzy rodzice nadają dzieciom charakterystyczne imiona tatarskie, upamiętniające w ten sposób dawno wygasłą swą tatarskość. Zastanawiające są nieraz ludzkie postawy: podczas gdy Tatarzy z Podlasia wołają, aby o nich zapomniano, to ludzie o wątpliwym nawet tatarskim pochodzeniu mocno je akcentują”⁸.

⁸ R. Berger (red.), *Profesorowie do Macieja*, Warszawa 2015, s. 123-124.

Podobne zjawisko, wśród amerykańskiej Polonii, zauważył przyjaciel Papieża Jana Pawła II, profesor Wiktor Szyryński, (światowej sławy psycholog i psychiatra), sam pochodzenia tatarskiego. W roku 1970 pisał z Ottawy do Macieja Konopackiego:

„Od czasu do czasu napotyka się też rozmaite wyczyny «samozwańcze»: spotkałem próbę przyswojenia nazwiska «Achmatowicz» przez pewnego pana, bo zapewne nie wiedział, że właśnie w Kanadzie mieszkają, wyżej wspomniani, potomkowie dowódcy jazdy tatarskiej w Wielkiej Armii Bonapartego. Niekiedy otrzymuję też listy od różnych «kuzynów» i «kuzynek» – korespondencję kończy prośba o bliższe dane o pochodzeniu rodziny”⁹.

Samo środowisko tatarskie nie było jednolite wewnętrznie. Niesnaski pomiędzy Tatarami występowały „od zawsze” – wystarczy przypomnieć II Rzeczpospolitą i obecną wtedy przepaść dzielącą intelektualne tatarskie elity ze zwykłymi „prostymi” Tatarami, ale również spory pomiędzy samym „tatarskim kwiatem”.

W roku 1968 Maciej Konopacki napisał i opublikował w „Przeglądzie Orientalistycznym” artykuł zatytułowany *Spółeczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*¹⁰. Opisywał w nim przedwojenną inteligencję (arystokrację) tatarską. Podkreślał rolę religii, islamu w utrzymywaniu integracji tatarskiej społeczności. Artykuł trafnie opisywał także przepaść dzielącą muzułmańską inteligencję z tatarskimi „dołami społecznymi” w okresie II Rzeczypospolitej. Zarzucił bardzo zasłużonym w historii Tatarom, że zatracili się na swój sposób w kultuwowaniu pięknej tatarskiej tradycji. Mając świadomość bogatej spuścizny historycznej, elita, według niego, dążyła do coraz większego doskonalenia się, wdrapywania się coraz wyżej w społecznej hierarchii. Przez to zaprzepaścili szansę rozpowszechnienia tej tradycji wśród „zwykłych” Tatarów. Jednocześnie elita ta w dużej mierze dała się wchłonąć elicie nietatarskiej. Słuszność tego wywodu została niestety źle odebrana przez tych, którzy w okresie II Rzeczypospolitej do elity tatarskiej należeli, bądź w niej wyrosli. Posypały się na niego gromy i to także od strony tych, którzy byli z nim rodzinnie powiązani. „Bardzo nas, Maciej, skrzywdziłeś”, usłyszał wówczas.

Te kłótnie nasilają się i stają się obecnie jeszcze gorętsze niż kiedyś.

⁹ R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013, s. 97.

¹⁰ M. Konopacki, *Spółeczność tatarska w Polsce wczoraj i dzisiaj*, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2, 1969.

Ciekawe, że przez wiele lat zgłębianie własnej religii nie było aż tak ważne, mimo że duża była świadomość religijnej odmienności. Podobnie nieprzyznawanie się w wielu przypadkach do swego pochodzenia nie powodowało zupełnego wypierania się swojej etnicznej odmienności. W PRL spoiwem tożsamości tatarskiej była powierzchowna praktyka religijna, resztki obrzędowości, przedmioty związane z wyznawanym kultem. Oczywiście „muzułmańskie sakramenty”, takie jak akt „azanowania” (muzułmańskiego „chrztu”), śluby oraz pogrzeby także podtrzymywały tatarską świadomość własnej odrębności. I ta odrębność stała się z czasem powodem zazdrości o własną tradycję, niedopuszczania do islamu innych, a także utwierdziła powszechną (przez wiele lat najzupełniej słuszną) wiedzę o tym, że „polski islam” to jedynie Tatarzy¹¹.

Sytuacji tej w żaden sposób nie mogły zmienić przypadki przyjmowania islamu przez Polaków w XIX wieku, szczególnie że te najbardziej spektakularne (jak w przypadku Konstantego Borzęckiego, Michała Czajkowskiego czy Józefa Bema) w znacznym stopniu powodowane były względami politycznymi, życiem na emigracji, a w mniejszym stopniu zauroczeniem Orientem, tak charakterystycznym w Polsce, szczególnie w tym okresie. Jan Reychman pisał o zafascynowanym Wschodem podróżniku Wacławie Sewerynie Rzewuskim:

„Czego szukał na Pustyni Arabskiej, co ciągnęło go tak niepohamowanie do szejków beduińskich, do kraju palm, oaz i karawan? Otóż w Beduinach widział wymarzone dzieci natury, wolnych synów pustyni, nieskażonych władzą tyranii ani chciwością. Zwiedziwszy ubogą chatę i poznawszy przepych domu bogacza stwierdził, że obydwaj byli tylko niewolnikami: jeden – bogactwa, drugi – nędzy. Żywił dla obu jedynie litość. «Przyjaciół mądrej wolności, przyjaciół natury, szukałem ludzi wolnych i pozostających w stanie naturalnym». Cywilizacja jednak zniszczyła to, co było wolne, i to, co było naturalne, a on, zawiedziony na Europie, zwrócił się ku Wschodowi, gdzie zamiast sztuczności i fałszu znalazł «nieokiełznaną szczerość i bezpośredniość uczuć»”¹².

¹¹ A.S. Nalborczyk, *Status prawny muzułmanów w Polsce i jego wpływ na organizację ich życia religijnego*, [w:] A. Parzymies (red.), *Muzułmanie w Europie*, Warszawa 2003, s. 229.

¹² J. Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Warszawa 1973, s. 110.

Jednak najbardziej skutecznym historycznym unifikatorem tatarskiej świadomości były zawsze tradycje wojskowe. II Rzeczpospolita tylko je wzmocniła poprzez dzieje dwóch tatarskich formacji wojskowych, tj. Pułku Tatarskiego Ułanów imienia Achmatowicza, który wślawił się walkami podczas wojny polsko-bolszewickiej i I Szwadronu „Tatarskiego” 13. Pułku Ułanów Wileńskich, który walczył we wrześniu 1939 roku.

3. Muzułmanie nietatarskiego pochodzenia w Polsce

Istniała w II RP silna inteligencja tatarska dążąca z jednej strony do umacniania historycznej świadomości o Tatarach, z drugiej próbująca zadbać o rozwój religijny tatarskiej mniejszości. Inicjatywa budowy meczetu w Warszawie w drugiej połowie lat trzydziestych, skutkowało m.in. kontaktami z ruchem Ahmadijja, w którym upatrywano potencjalnych sponsorów tego przedsięwzięcia. Doprowadziło to w roku 1937 do przyjazdu do Polski indyjskiego misjonarza tej muzulmańskiej grupy Ayaz Khana, zafascynowanego Polską i postacią Józefa Piłsudskiego. Ayaz Khan prowadził wykłady w Instytucie Wschodnim w Warszawie¹³.

W roku 1938 przybył do Polski z oficjalną wizytą minister przemysłu i handlu Indii, również związany z Ahmadijją, Muhammad Zafrulla Khan. W latach 1947-1954 był pierwszym ministrem spraw zagranicznych Pakistanu¹⁴. Podczas swego pobytu w Polsce Zafrulla Khan spotykał się z Ayaz Khanem i przedstawicielami MZR. Z inicjatywy Ayaz Khana w roku 1937 powołano do życia organizację, która miała przyciągać polskich muzulmanów (muzulmanów – Polaków). Organizacja liczyła 30 członków.

II wojna światowa zupełnie przekreśliła te wszystkie rozwijające się wątki w polskim islamie. Po wojnie, już bez muftiego Szynkiewicza, który osiadł w USA, MZR był nadal jedynym przedstawicielem muzulmanów w Polsce, co do dziś sprawia, że polski islam nadal kojarzony jest głównie z Tatarami.

Można zaryzykować zatem twierdzenie, że „monopol na islam” w Polsce mieli polscy Tatarzy i Muzułmański Związek Religijny. Wyłom w tym układzie zrobił imam Mahmud Taha Żuk, który

¹³ K. Bassara, *Tatarska służba odrodzonej Rzeczypospolitej*, „Przegląd Tatarski”, nr 4, 2011, s. 7.

¹⁴ L. Frédéric, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, tłum. P. Piekarski, Katowice 1998, s. 375.

w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku (do tego czasu był imamem w warszawskiej gminie MZR) założył polską organizację muzułmańską, a ściślej organizację skupiającą muzułmanów – Polaków. Nawiązał nazwą do powstałego przed wojną Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej. Organizacja była rzecz jasna nieformalna, niezarejestrowana oficjalnie w Polsce. Wraz ze zmianami politycznymi w naszym kraju oraz demokratyzacją życia politycznego i społecznego powstała możliwość swobodnej rejestracji związków wyznaniowych. Na przełomie lat 1989/1990 oficjalnie zarejestrowano jako związek wyznaniowy Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej (SJM), które skupiało małą grupę polskich muzułmanów. Ugrupowanie szybko opowiedziało się za szyicką wersją islamu¹⁵.

3.1. Szyizm

Nazwa szyizm pochodzi od arabskiego „szī‘at ‘Alī” (stronnictwo Alego) lub po prostu „szī‘a” (stronnictwo); „szyici” są zatem „stronnikami” bądź „zwolennikami” kuzyna i zięcia Proroka Muhammada, Alego Ibn Abi Taliba, swojego pierwszego Imama¹⁶. Samo wyodrębnianie się szyizmu w islamie zaczęło rodzić się na tle konfliktu dotyczącego wybrania następcy Proroka Muhammada po jego śmierci: większość muzułmanów, która zaakceptowała jako następcę (kalifa) Abu Bakra, jednego z towarzyszy Proroka, nazwana została później sunnitami (dla odróżnienia od nurtu szyickiego). Warto podkreślić, że źródło samego szyizmu tliło się już wcześniej, jeszcze za życia Proroka i skupiało się wokół Ahlul Bejt, czyli „Ludzi Domu”, których Ali był pierwszym przedstawicielem. Do ostrego konfliktu pomiędzy tymi dwoma grupami doszło jednak wraz z wydarzeniem, które przeszło do historii islamu pod nazwą „Saqifa”, kiedy to grupka towarzyszy Proroka zgromadziła się natychmiast po jego śmierci, aby dokonać wyboru nowego przywódcy wspólnoty. Uczyniono to bez udziału i wiedzy samego Imama Alego, pomimo że to Ali był naturalnym (a według

¹⁵ Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2003-2005*, Warszawa 2007, s. 116

¹⁶ Słowo „imam” oznacza „przywódcę”, w szyizmie ma jednak inne zastosowanie niż w sunnizmie. Sunnici często określają tym słowem swoich uczonych, przywódców grup religijnych czy też osoby prowadzące modlitwy w meczetach; w szyizmie zaś nazwa „imam” zarezerwowana jest dla dwunastu następców Proroka Muhammada. Dla swoich uczonych czy też przywódców religijnych innych niż dwunastu Imamów używają szyici takich określeń jak mullah, maulana, szajch, ajatollah, itd.

oświadczenia Proroka z Ghadir Chum wręcz jedynym możliwym) kandydatem do tej godności. To, co nastąpiło po wyborze pierwszego kalifa było początkiem wydarzeń i sporów, które doprowadziły do polaryzacji dwóch grup, z których pierwsza – skupiona wokół Alego zajętego podczas obrad Saqifa przygotowaniami do pochówku Proroka – stanowiła załążek późniejszego szyizmu, podczas gdy druga – większość, która zaakceptowała wybór Abu Bakra – była załążkiem późniejszego sunnizmu¹⁷.

Od czasu wyboru następcy Proroka, obydwie społeczności rozwijały się swoimi własnymi torami mimo bliskich kontaktów oraz wzajemnych stosunków, które nie zawsze cechowała niechęć czy otwarty konflikt (sam Ali został nawet wybrany czwartym kalifem).

Punktem zwrotnym, który zadecydował o specyficznym charakterze szyizmu odróżniającym go w pewnym stopniu od sunnickiej większości (a co wielu autorów wskazuje jako początek powstania szyizmu będącego już zupełnie odrębnym, ale i pełnoprawnym nurtem w islamie), była męczeńska śmierć wnuka Proroka (syna Alego), Imama Husajna w Karbali, która wstrząsnęła społecznością muzułmańską, a w szczególności zwolennikami Ahlul Bejt. O ile odmienne tory rozwoju zadecydowały o pewnych różnicach praktycznych i doktrynalnych szyizmu, o tyle męczeńska śmierć Imama Husajna w Karbali nadała temu odłamowi specyficznego charakteru emocjonalnego¹⁸.

Spory pomiędzy tymi dwoma najważniejszymi nurtami w islamie są silne do dziś. Często wybuchają między nimi różnego rodzaju konflikty, podsycane określonymi interesami politycznymi, nad czym wielu muzułmanów po obu stronach ubolewa.

3.2. Imigranci z „krajów muzułmańskich”

Z początkiem III RP uaktywniają się w Polsce także imigranci z krajów arabskich, głównie młodzież akademicka. Zakładają oni Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, organizację mającą na celu integrowanie studentów z „krajów muzułmańskich”. Po bardziej lub mniej udanych próbach współpracy liderów tej organizacji z MZR, w roku 2004 rejestrują oni związek wyznaniowy Liga Muzułmańska, który w swoich szeregach skupia także muzułmanów Polaków¹⁹.

¹⁷ T. Saliq, *Czy szyizm jest heterodoksją?*, „Rocznik Muzułmański”, nr 8, 2011, s. 4-6.

¹⁸ Tamże, s. 7.

¹⁹ Główny Urząd Statystyczny, *Wyznania religijne. Stowarzyszenia...*, dz. cyt., s. 166.

Te trzy związki wyznaniowe, to znaczy Muzułmański Związek Religijny, Liga Muzułmańska i Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej są obecnie najistotniejszymi muzułmańskimi związkami wyznaniowymi w Polsce.

Stosunek liczebny sunnitów do szyitów na świecie to proporcja 80 (85) do 20 (15) procent na korzyść sunnitów. W Polsce ta proporcja jest podobna. Należy także podkreślić, że większość z 25 000 do 35 000 muzułmanów w Polsce nie przynależy oficjalnie do żadnego ze związków wyznaniowych²⁰.

Ciekawym zjawiskiem, nadającym się zapewne do odrębnych badań jest aktywność tych niezrzeszonych muzułmanów, szczególnie młodego pokolenia, na różnych portalach społecznościowych, a nie rzadko tylko do tych portali się ograniczająca (choć jest to być może wniosek zbyt daleko idący).

Jak na tym tle i w odniesieniu do znaczącej tradycji tatarsko-muzułmańskiej odnalazło się szyckie Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, drugi w kolejności, po MZR, zarejestrowany związek wyznaniowy w Polsce²¹?

4. Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej (SJM)

Powołanie do życia tego związku wyznaniowego miało na celu zaspokojenie spraw związanych z kultem (praktykowaniem religii), jednak ambicją kierujących Stowarzyszeniem (Naczelnym Imamem SJM był wówczas imam Mahmud Taha Żuk, który pełnił tę funkcję do roku 2010), było prowadzenie badań nad historią islamu w Polsce, a także pobudzenie muzułmanów do większej aktywności na polu badawczym, publicystycznym, kulturotwórczym. Chciano zapraszać do współpracy ludzi nauki, nie będących muzułmanami.

Uznano, że warto ustanowić przy SJM placówkę naukową, czy też mającą ambicję dążenia do takiego statusu. Powołano do życia Instytut Muzułmański przy SJM, którym od początku do dziś kieruje imam Żuk. Instytut stara się między innymi gromadzić literaturę i dokumentację związaną z historią islamu w Polsce. Jednocześnie SJM w swej działalności organizacyjnej i działalności poszczególnych członków wskazuje, że islam nie stanowi przeszkody w kultywowaniu swej narodowej tradycji.

²⁰ K. Pędziwiatr, „*The Established and Newcomers*” in *Islam in Poland or the inter-group relations within the Polish Muslim Community*, [w:] K. Górak-Sosnowska (red.), *Muslim in Poland and Eastern Europe: Widening the European Discourse on Islam*, Warszawa 2011, s. 171-174.

²¹ R. Berger, *Islam w Polsce*, Warszawa 2011, s. 65-67.

4.1. Działalność SJM

Poprzez taką działalność i przyjęcie szyickiej wersji islamu, a jednocześnie wskazywanie na przywiązanie do polskiej tradycji historycznej, wytyczono nie tylko religijny, ale także pozareligijny cel działania SJM i Instytutu Muzułmańskiego, jednocześnie odsuwając od siebie częste zarzuty kierowane wobec wielu muzułmanów konwertytów o uleganie swoistego rodzaju arabizacji czy, w odniesieniu do szyitów, iranizacji, w myśleniu i działaniu. Od 1992 roku SJM zaczęło wydawać w formie książkowej pismo zatytułowane „Rocznik Muzułmański”. Miało ono i ma do dzisiaj charakter eklektyczny. Nie unikając, co naturalne, tematów związanych z teologią islamu, w publikowanych artykułach sięga się do tematów o charakterze historycznym, etnicznym i społecznym. Łamy pisma są otwarte. Autorami artykułów są m.in. historycy, pasjonaci historii, orientaliści, i to zarówno muzułmanie, jak i katolicy, a nawet osoby niewierzące.

Dla przykładu wybrane tytuły artykułów z wydanych już „Roczników Muzułmańskich”:

Tatarzy - kozacy w Wielkim Księstwie Litewskim; Dźwięki i znaki graficzne w islamie; Służba wojskowa Tatarów - ziemian w dobrach Radziwiłłów (XVI-XVIII w.); Państwo islamskie; Społeczności orientalne w Wielkim Księstwie Litewskim; Życie społeczności karaimejskiej w Polsce; Lokalizacja języka karaimejskiego w świetle jego rozwoju historycznego; Karaime na Krymie w XX wieku; Ogniska karaimejskie (Łuck-Halicz-Wilno-Troki); Ogniska karaimejskie po latach, Muzułmanie w armii austro-węgierskiej; Polskie orły na żyznym półksiężycu; Płk Leon Barszczewski - badacz ludów muzułmańskich Azji Środkowej; Pułk Tatarski ułanów im. Achmatowicza; Hadisy w islamie szyickim; Szyizm - stronnictwo Alego; Czy szyizm jest heterodoksją?; Uniwersalizm islamu; Religijna literatura hausa a życie duchowe w Nigerii północnej; Sztuka tatarska na Krymie; Duchowość polskich muzułmanów w aspekcie spotkania dwóch kultur; Imigracja muzułmańska a edukacja; Islam w północnej Nigerii - koncepcje reformy; Dialog prawosławia z islamem i muzułmanów z chrześcijanami prawosławnymi; Muzułmanie w Mongolii Wewnętrznej.

W ramach „Rocznika Muzułmańskiego” jako nr. 4 i 5 ukazały się dwie książki autorstwa M.T. Żuka: *Glossa do Koranu* (nr 4), *Was-san Girej Dżabagi. Dżennet Dżabagi-Skibniewska w służbie islamu i narodu* (nr 5).

Do roku 2015 ukazało się 9 numerów „Rocznika Muzułmańskiego”, łącznie ponad 1000 stron różnych tekstów ujętych w ponad 100 artykułach. Warto tu wspomnieć, że od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku SJM wydawało niszowe piśmko o charakterze religijnym, zatytułowane „Al-Islam”, które obecnie ukazuje się w wersji elektronicznej (internetowej).

Wydawanie przez szyitów „Rocznika Muzułmańskiego” nie wypełniało zadań nałożonych sobie przez liderów SJM i Instytutu Muzułmańskiego. Z czasem postanowiono wzbogacić ofertę wydawniczą. Zaczęły ukazywać się publikacje książkowe. Pomijam tu drobne, niskonakładowe publikacje (do 100 egz.), jak *Mistyka Azanu* czy też późniejsze *Przemyślenia do Koranu*. *Sury 94-114* z roku 2005.

Rok wcześniej Instytut wydał broszurę *Al-Kafi. Księga rozumu i ignorancji*, autorstwa Al-Kulajniego, już w znaczącym nakładzie 1000 sztuk. W roku 2007 ukazała się książka *Nauki islamu szyickiego* i od tej pory publikacje Instytutu ukazują się w nakładach co najmniej kilkuset egzemplarzy. Są to książki o charakterze religijnym, a także historycznym.

Bardzo bliska członkom Stowarzyszenia jest tradycja tatarska, i to nie tylko ze względu na wyznawany islam czy szczególnie sentyment do narodu tatarskiego jako takiego, ale z szacunku dla własnej historii narodowej i historii islamu na ziemiach polskich. Stąd charakterystyczna dla szyitów skupionych w SJM jest działalność w organizacjach społecznych odwołujących się do polskiej historii. Co warto podkreślenia, przynależność do takich organizacji, często wiąże się z aktywną w nich działalnością. Trzeba tu wspomnieć np. włączanie się w akcje upamiętniające (pamiątkowe tablice, obeliski itp.) wydarzenia historyczne czy postacie z naszej polskiej historii, np. generała Stanisława Bułak-Bałachowicza i jego podkomendnych czy też pierwszego historycznego spotkania Ojca Świętego Jana Pawła II z żołnierzami Wojska Polskiego.

Polscy szyici są otwarci na dialog międzyreligijny. Za prekursora dialogu islamu z Kościołem katolickim po II wojnie światowej w Polsce można uznać, za Maciejem Konopackim, M.T. Żuka, który w 1971 roku w Pienieźnie nawiązał kontakt z Anną Morawską, katoliczką publicystką, tłumaczką Rahniera, Bonhöeffera i Robinsona, autorką kilku książek i licznych artykułów, uczestniczką wielu zagranicznych kongresów ekumenicznych. Należy tu wspomnieć także o spotkaniu M.T. Żuka z Janem Pawłem II i Dalajlamą²².

²² R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie...*, dz. cyt., s. 64.

Członkowie SJM, starają się ponadto, działając z otwartą przyłbicą swej religijnej przynależności, publikować artykuły w prasie nie tylko przez siebie wydawanej, ale również przez innych muzułmanów, a także w pismach zupełnie z islamem niezwiązanych.

4.2. SJM a szyici niezrzeszeni

Działalność SJM nie zawsze znajdowała zrozumienie wśród szyitów mieszkających w Polsce. W XXI wieku ich liczba wzrosła znacznie, nie tylko poprzez konwersję na islam, ale również poprzez zwiększającą się imigrację z krajów muzułmańskich. Pomimo że większość z tych muzułmanów nie jest zrzeszona w islamskich organizacjach (to zjawisko dotyczy także większości sunnickiej w Polsce), naturalnie niejako szukają oni kontaktu z organizacją szyicką, chcąc integrować się z szyicką mniejszością w Polsce, bez względu na jej pochodzenie. Oczekują jednocześnie większego zaangażowania SJM w działalność *stricte* religijną.

SJM nie było i nie jest w stanie, ze względu na środki finansowe (związek nie prowadzi działalności gospodarczej) i możliwości organizacyjne sprostać w pełnym wymiarze tym oczekiwaniom, jednak pewną zmianę w działalności religijnej i wydawniczej przyniosło niewątpliwie ukończenie przez jednego z liderów SJM szyickiego seminarium duchownego (Hawza al-Ilmijja) w Wielkiej Brytanii.

Od kilku lat SJM udaje się, przynajmniej raz, dwa do trzech razy w roku, organizować przy okazji świąt muzułmańskich (szyickich) spotkania o charakterze religijnym, na które licznie przybywają szyici mieszkający w Polsce, co w istocie sprzyja integracji tej mniejszości religijnej. Co więcej, wielu z nich utożsamia się z SJM, nie będąc formalnie jego członkami.

Działania te wpłynęły także na interesującą próbę integracji przy SJM grupy polskich muzułmanów szyitów mieszkających na emigracji, próbę przeprowadzoną przez współlidera SJM, współpracującego z Instytutem Al-Mahdi, członka Rady Revert Muslim Association.

Ważnym wydarzeniem dla społeczności szyickiej w Polsce było wydanie w roku 2012, w Wielkiej Brytanii, książki *Nahdż al Balaḡha*. Używając prostej paraleli, księga ta jest tym samym dla szyizmu, co *Talmud* dla judaizmu talmudycznego. *Nahdż al Balaḡha* to wypowiedzi, listy i przemówienia Imama Alego. Historycznego, bo pierwszego polskiego, przekładu książki dokonał jeden z liderów SJM, Arkadiusz Miernik. Wstępna korekta dzieła była przeprowadzona przez Instytut Muzułmański przy Stowarzyszeniu. SJM z tej okazji zorganizowa-

ło w warszawskim Pałacu Staszica (siedzibie Polskiej Akademii Nauk) konferencję zatytułowaną „Imam Ali Ibn Abi Talib i jego dziedzictwo”.

4.3. SJM a inne organizacje muzułmańskie w Polsce

Istnieje w Polsce zjawisko, nie tylko charakterystyczne dla islamu i nie tylko dla Polski, a mianowicie fenomen „społeczności internetowych”, „facebookowych” itp. Charakterystyczna dla Internetu anonimowość, w pewnym sensie bezkarność wypowiadających się, przybiera tu często negatywne oblicze, będące karykaturalnym, moim zdaniem, bo pozbawionym w wielu przypadkach podbudowy kulturowej, przeniesieniem napięć, które panują w świecie muzułmańskim pomiędzy sunnitami a szyitami. W tej internetowej wymianie zdań strona sunnicka bywa bardziej agresywna, odmawiając szyitom prawa do nazywania siebie muzułmanami. Na ile za takimi wpisami kryją się osoby naprawdę związane w islamem, przywiązane do islamu, ile w tym prowokacji, złośliwości itp. trudno orzec. Niekiedy emocjonalne wpisy niektórych osób są przejawem neofickiej żarliwości, która jakże często gaśnie równie gwałtownie, co się rozpala i jest charakterystyczna dla obu stron.

Inaczej wygląda to w relacjach oficjalnych organizacji religijnych. Można nazwać je poprawnymi, a nawet dobrymi, jeżeli brać pod uwagę nieufność muzułmanów polskich o różnych przynależnościach organizacyjnych, względem siebie, charakterystycznych na początku przemian ustrojowych w Polsce i w okresie wcześniejszym. Występowała tam niechęć „tatarskiej tradycji” do polskich konwertytów i imigrantów z krajów muzułmańskich, niechęć tych ostatnich do szyitów i SJM. Wszystko to uległo dość znaczącej zmianie na początku nowego wieku wraz ze wzrostem liczności muzułmanów w Polsce, a także jako skutek nawiązywania osobistych, dobrych relacji pomiędzy poszczególnymi liderami i innymi działaczami tych organizacji. Stąd odnoszące się do wielu spraw wspólne oświadczenia Ligi Muzułmańskiej, SJM i MZR otwarte łamy publikacji wydawane przez poszczególne związki dla muzułmanów z innych organizacji religijnych.

Te dobre relacje rzadko bywają zachwiane, może przy zmianach liderów poszczególnych związków, nie niesie to jednak za sobą jakiejś niechęci, ewentualnie wiąże się z pewnym osłabieniem wzajemnych kontaktów, i to jedynie na poziomie oficjalnym. Poszczególni członkowie MZR, LM, i SJM nadal utrzymują dobre relacje między sobą. Warto także dodać, że członkami „tatarskiego” MZR, choć w mniejszości, są także Polacy i muzułmanie z krajów arabskich, co jest dużą zmianą mentalną w stosunku do tego, co było.

Nie sposób w tym miejscu pominąć trzeciego, silnego i pełnoprawnego nurtu w islamie, jakim jest muzułmański mistycyzm - sufizm. Ma on swoją reprezentację w Polsce, gdzie silnym ośrodkiem jest Szkoła Nauk Sufich posiadająca afiliację z Polską Fundacją Sufich im. Dżelaladdina Rumiego²³. Szkoła przyczyniła się do wydania kilku ciekawych książek o islamskim mistycyzmie. Członkowie tej organizacji utrzymują dobre relacje zarówno z MZR, LM i SJM, współpracując na różnych polach intelektualnych.

Dla porządku należy wymienić także dwa inne oficjalnie zarejestrowane związki wyznaniowe związane z islamem. Są to: Stowarzyszenie Muzułmańskie „Ahmadiyya” oraz Islamskie Zgromadzenie Ahlul Bayt w Polsce. Ahmadija prowadzi działalność wydawniczą, jednak nie są utrzymywane z tą organizacją kontakty innych muzułmanów z wyżej opisanych organizacji. Islamskie Zgromadzenie Ahlul Bayt w Polsce to, podobnie jak Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, szyicki związek wyznaniowy. Zgromadzenia Ahlul Bayt było pierwotnie zarejestrowane pod nazwą Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, co wprawiało w zdziwienie wielu badaczy islamu w Polsce, z uwagi na to, że odwoływali się oni do historii Braci Muzułmanów, sunnickiej organizacji islamskiej założonej w 1928 roku w Egipcie.

Zgromadzenia Ahlul Bayt, w przeciwieństwie do SJM, nie wyróżnia się żadną działalnością społeczno-religijną i wydawniczą.

Przez ponad 20 lat od czasu rejestracji Zgromadzenie nie wydało np. żadnej publikacji książkowej, podczas gdy Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej od roku 2010 może pochwalić się wydaniem 14 tytułów książkowych, np. *Dua Kumejl* (2010); *Hassan Konopacki - Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin* (2011); *Islam w Polsce* (2011); *Traktat o prawach* (2011); *Wybór sentencji Imama Alego Ibn Abi Taliba* (2012); *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością* (2013); *Szyizm - taki, jaki jest...* (2014); *Zwiastowanie narodzin Jezusa w interpretacji Koranu* (2015); *Profesorowie do Macieja* (2015).

Ze strony SJM nie ma żadnej niechęci do Islamskiego Zgromadzenia, chociaż obie organizacje nie współpracują ze sobą na żadnym polu, a członkowie obu organizacji nie utrzymują ze sobą kontaktów.

²³ Zob. www.sufi.org.pl [dostęp: 25.05.2015].

5. Zasady wiary Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej

Muzułmanie skupieni w Stowarzyszeniu Jedności Muzułmańskiej w swych wierzeniach i postępowaniu kierują się Koranem, sunną i naukami dwunastu Imamów szyickich.

I. Filary islamu

1. Szahada, czyli wyznanie wiary
2. Salat - modlitwa
3. Saum - post
4. Zakat - jałmużna
5. Hadżdż - pielgrzymka

II. Filary wiary

1. Tauhid (Jedność Boga)

Tauhid oznacza, że Bóg jest Jeden. Nie posiada towarzyszy ani równych sobie, nie zrodził się z nikogo ani nikogo nie zrodził i nic nie jest Mu podobne.

2. Adl (Sprawiedliwość Boga)

Adl oznacza, że Bóg jest Sprawiedliwy i nie poddaje uciskowi żadnego ze Swych stworzeń. Będzie On karał i nagradzał każdego według jego lub jej czynów.

3. Nubułat (Proroctwo)

Bóg posyłał Proroków jako przewodników dla ludzkości. Najważniejszą z ich wielkich cech jest to, że wszyscy oni byli Ma'sum - wolni od popełniania grzechów. Pierwszym Prorokiem był Adam (pokój z nim), ostatnim natomiast Muhammad ibn ,Abdullah (pokój z nim i jego rodem). W sumie Bóg posłał do nas 124 000 Proroków.

4. Imamat (Przywództwo)

Po śmierci Proroka Muhammada (pokój z nim i jego rodem), Bóg wyznaczył dwunastu Imamów, jednego po drugim, aby prowadzili społeczność aż po Dzień Sądu. Podobnie jak Prorocy, Imamowie również są wolni od grzechu. Pierwszym Imamem był ,Ali (pokój z nim), ostatnim zaś jest Imam az-Zaman, Muhammad al-Mahdi (niech Bóg przyspieszy jego powrót).

5. Qijamat (Zmartwychwstanie)

Qijamat oznacza, że gdy nadejdzie Dzień Sądu, wszyscy ludzie zostaną przywrócenii do życia. Ci, którzy dobrze czynili na tym świecie, zostaną nagrodzeni i udadzą się do Raju, podczas gdy ci, którzy popełnili złe uczynki, zostaną ukarani Piekłem.

III. Prorok mianuje swego następcę

Członkowie Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej wierzą, że Prorok Muhammad, poruszając kwestię namiestnictwa, jasno i wyraźnie obwieścił, że kierownictwo i namiestnictwo po nim obejmie Ali Ibn Abu Tali).

IV. Lista dwunastu Imamów szyickich

Członkowie SJM uznają autorytet i kierują się przykładem i wskazówkami pozostawionymi przez dwunastu Imamów szyickich.

Oto lista dwunastu imamów szyickich:

1. Imam Ali Ibn Abu Tali
2. Imam Al-Hasa
3. Imam Al-Husaj
4. Imam Ali noszący przydomek Zajn al-Abidin oraz As-Sadżdza
5. Imam Muhammad al-Bakir
6. Imam Dżafar as-Sadi
7. Imam Musa al-Kazi
8. Imam Ali ar-Rid
9. Imam Muhammad at-Tak
10. Imam Ali an-Nak
11. Imam Hasan al-Askar
12. Imam Muhammad al-Mahdi, noszący przydomek Sahib

az-Zaman. Był ostatnim Imamem szyickim. W momencie śmierci ojca zniknął na krótki czas. Od roku 260/873 do roku 329/940 miał czterech przedstawicieli (*na'ibów*), z którymi od czasu do czasu się widywał. Przy ich pomocy rządził społecznością szyicką. Ten okres nazywa się „małym zniknięciem” (*al-ghajba as-sughra*). Od tego jednak czasu zaczęło się duże zniknięcie (*al-ghajba al-kubra*), które nadal trwa.

V. Czternaście bezgrzesznych osób

Tym mianem szyici określają Proroka Muhammada, jego córkę Fatimę i dwunastu Imamów. Spośród tych czternastu osób Prorok, Fatima, Ali, Hassan i Hussajn nazywani są „rodem szaty” lub „towarzyszami płaszcza”, dlatego że pewnego dnia Prorok naciągnął na głowę wierzchnią szatę i kazał wejść pod nią czterem wspomnianym osobom, a Allah zesłał wówczas poniższy werset, zwany „wersetem oczyszczenia”.

„O ludzie domu!

Bóg chce tylko odsunąć od was brud

i oczyścić was całkowicie” (*Koran*, S. 33,33)²⁴.

²⁴ *Koran*, tłum. z j. arabskiego J. Bielawski, Warszawa 1986.



RAFAŁ BERGER

**Szyici w Polsce na tle tatarskiej tradycji
i polskich organizacji muzułmańskich****Streszczenie**

Wielowiekowa tradycja osadnictwa tatarskiego na ziemiach polskich sprawiła, że w powszechnym odczuciu „polski islam” to jedynie Tatarzy. Utrzymanie własnej religii, praktyka religijna, sakramenty oraz imponujące tradycje wojskowe utwierdzały Tatarów w poczuciu własnej odrębności. Ta odrębność stała się z czasem powodem zazdrości o własną tradycję i nieufności w stosunku do innych muzułmanów w Polsce. A tych, szczególnie po przemianach ustrojowych, zaczęło przybywać w sposób znaczący. Zaktywizowali się imigranci z „krajów muzułmańskich”, ujawnił się ruch suficki.

Jak w tym wszystkim odnalazła się islamska mniejszość szyicka? Skupieni w Stowarzyszeniu Jedności Muzułmańskiej szyici – Polacy, nie oderwali się od własnych, polskich korzeni. Założony przy SJM Instytut Muzułmański, aspirujący do roli nieoficjalnej placówki naukowej i duża aktywność liderów Stowarzyszenia, otwartych na dialog międzyreligijny, doprowadziły do tego, że stało się SJM jednym ze znaczących islamskich związków wyznaniowych. Z początkiem nowego wieku uległy także poprawie relacje pomiędzy muzułmańskimi organizacjami religijnymi, które w wielu aspektach wcześniej, odnosiły się do siebie z dużą rezerwą.

Słowa kluczowe: Tatarzy w Polsce, islam w Polsce, szyici, sufizm, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Muzułmański Związek Religijny, Instytut Muzułmański.

RAPHAEL BERGER

**Shiites in Poland against Tatar traditions
and Polish Muslim organizations****Abstract**

Centuries-old traditions of Tatar settlement on Polish soil resulted in a common opinion that “Polish Islam” consists only of Tatars. Maintenance of their own religion, religious practice, the sacraments and the impressive military traditions of Tatars strengthened a sense of their own distinct identity. This distinction became over time the

envy of their own tradition and mistrust in relation to other Muslims in Poland. And those "others", especially after the change of political system, started to grow significantly. Immigrants from "Muslim countries" became more active and the Sufi movement appeared.

How all this affected an Islamic Shiite minority? United in the Association of Muslim Shiites – Poles have not broken off from their own Polish roots. Founded by SJM Muslim Institute, aspiring to the role of unofficial research institution and high activity of the leaders of the Association, open to interreligious dialogue, they all led to the SJM becoming one of the major Islamic religious organizations. The beginning of the new century saw an improvement of relations among Muslim religious organizations, which in many respects earlier, related to each other with great reserve.

Keywords: Tatars in Poland, Islam in Poland, Shi'a, Sufism, Islamic Unity Society, the Muslim Religious Union, Muslim Institute.

Z dziejów islamu w Afryce Zachodniej

Bara N'Diaye

bara.ndiaye@uwm.edu.pl

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski



Adiunkt w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM w Olsztynie. W pracy badawczej koncentruje się na problematyce współczesnej Afryki, relacjach francusko-afrykańskich oraz systemach medialnych na świecie. W 2010 opublikował monografię *Françafrique*.

Stosunki francusko-afrykańskie – wczoraj i dziś oraz za-
inicjował czasopismo naukowe „Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne”,
którego jest redaktorem naczelnym. W 2011 wydał podręcznik aka-
demicki *Współczesna Afryka Subsaharyjska. Wybrane zagadnienia*.
W 2012 opublikował monografię *Problematyka afrykańska w mediach
francuskich na przykładzie dziennika „Le Monde” 1990-2010*. Współini-
cjator i organizator „Dni Afryki w Olsztynie” (od 2004). W 2014 otrzy-
mał stopień doktora habilitowanego nauk społecznych w dyscyplinie
nauk o polityce w Instytucie Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Islam, religia i sposób życia jednej piątej populacji świata, obecnie
lobarczony jest odpowiedzialnością za wiele tragicznych wydarzeń,
niejednokrotnie kojarzy się go także z terroryzmem. Jaki jest zatem is-
lam w Afryce Zachodniej? Jak i kiedy tam dotarł? Jak praktykuje go
ludność lokalna? Autor będzie starał się odpowiedzieć na postawio-
ne pytania na przykładzie bractw religijnych w Senegal, które charak-
teryzują islam w tym kraju. Zebrany materiał źródłowy oraz przeana-
lizowana literatura przedmiotu pozwoliły też autorowi sformułować
tezę o zafrykanizowaniu islamu, co jego zdaniem pozwala mówić o is-
lamie jako religii afrykańskiej.

Islam i Afryka od wieków były ze sobą nierozzerwalnie związane. Afryka to kontynent, który służył jako schronienie dla pierwszego pokolenia muzułmanów uciekających przed prześladowaniami Kurajczytów na początku Objawienia. Z Półwyspu Arabskiego islam szybko rozprzestrzenił się we wszystkich kierunkach geograficznych. W drugiej połowie VII wieku (w 670 roku) dotarł na wschód Afryki Północnej, zaś w VIII wieku do Afryki Zachodniej.

Pierwszy saharyjski ruch muzułmański, zmierzający do założenia wielkiego państwa, został utworzony przez Almorawidów¹. Ruch brał początek od swojej kolebki w dolnym biegu rzeki Senegal i rozprzestrzenił się w kierunku południowym ku Ghanie oraz na północ ku Maroku. Muzułmańscy historycy arabscy zaczęli pisać o Afryce Zachodniej na początku VIII wieku, nazywając ją *Bilad es Sudan* (Kraina Czarnych). Potwierdzają to zachowane zapiski arabskich kronikarzy, historyków i podróżników, w tym Al-Masudiego, Al-Bakriego (1029-1094), Ibn Batuty (1304-1369) i innych. Historią w jej współczesnym rozumieniu zajmował się także pochodzący z Tunezji Ibn Khaldun (1332-1406), któremu przypisuje się utworzenie arabskiej filozofii historii i socjologii. Jest on autorem m.in. historycznego dzieła *Kitab al-ibar*, w którym opisał historię Arabów, Berberów i Persów. Zdaniem brytyjskiego historyka Johna Donnelly'ego Fage'a, gdyby zachodni naukowcy zainteresowali się badaniami i pracami Ibn Khalduna, arabski uczyony mógłby uzurpować sobie prawo do tytułu, jaki dzierży Herodot, ojciec historii. Jednakże zachodni badacze uznali za właściwe przemilczeć jego dorobek naukowy, być może właśnie dlatego, że był Afryka-

¹ „Początki Almorawidów giną w mrokach legend. Mawiano, że wódz berberyjskiego plemienia Gudala, którego terytorium obejmowało większą część współczesnej Mauretanii, odbył obowiązkową muzułmańską pielgrzymkę do Mekki, a w drodze powrotnej towarzyszył mu marokański nauczyciel religijny imieniem Abd Allah Ibn Jasin. Jego nauczanie było tak skuteczne, że grono religijnie motywowanych ochotników założyło fortecę ribat przy ujściu rzeki Senegal. Nazwa Almorawidów została wkrótce nadana zwolennikom Ibn Jasina, niezależnie od tego, czy taki ribat rzeczywiście istniał. Podobnie jak inni Berberzy z zachodniej Sahary nosili oni *lisam*, czyli zasłonę na twarz jako zabezpieczenie przed pustynnym pyłem. Zakrywanie twarzy było cechą wyróżniającą Almorawidów, którzy zaczęli być znani w pozostałej części Afryki Północnej i na Półwyspie Iberyjskim jako *al-mutalassim* – «zamaskowani ludzie». Wojska Almorawidów posuwały się dalej na północ, podbijając Maroko, większą część Algierii i olbrzymie połacie Sahary. W roku 1062 jeden z ich przywódców imieniem Jusuf Ibn Taszufin założył miasto Marrakesz w południowym Maroku”. Źródło: D. Nicolle, *Islam. Historia – kultura – nauka. Dzieje islamu od powstania do końca XV wieku*, Poznań 2007, s. 154.

ninem, a znaczna część jego badań poświęcona była temu kontynentowi². Niezależnie jednak od tego pojmowanie historii jako procesu cyklicznego, wykorzystanie analizy oraz położenie akcentu na fakty czynią z Ibn Khalduna jednego z największych myślicieli i historyków ówczesnego okresu³.

Oprócz prac Khalduna zachowały się także kroniki i teksty innych arabskich podróżników oraz uczonych, między innymi Abd al-Rahmana al-Sadiego *Tarikh al-Sudan* (*Historia Sudanu*), napisana w 1653 roku. Jest to opis historii i społeczeństwa Timbaktu od jego powstania aż do okresu rozkwitu. *Tarikh al-Fattash*, napisana przez Mahmuda Katisa, jest dodatkiem do tekstu al-Sadiego, który zawiera ważne informacje na temat prawa, administracji oraz dziedzictwa Timbaktu. Zarówno *Tarikh al-Fattash*, jak i *Tarikh al-Sudan* są dziś uważane przez specjalistów za cenne źródła badań nad historią Sudanu Zachodniego, regionu, w którym w okresie wczesnego średniowiecza rozwijały się zorganizowane państwa, przyciągające kupców arabskich i berberskich. Handel transsaharyjski sprowadzał do Afryki Zachodniej znaczne bogactwo, nowe rozwiązania gospodarcze, ale też islam.

W tamtym okresie dominującą potęgą stało się królestwo Ghany ludu Soninke. Jego stolicą było miasto zwane również Ghaną, która obecnie jest południowowschodnim mauretańskim miastem Kumbi Saleh. Ghana kontrolowała dostęp do bogatych złóż złota w rejonie zbiegu granic współczesnych państw: Senegalu, Gwinei oraz Mali. Te zasoby złota interesowały szczególnie muzułmańskich kupców, ale handel obejmował różnorodne towary – od wartościowych wyrobów luksusowych po niewolników i sól. Niektóre z saharyjskich królestw muzułmańskich były niezwykle bogate, potężne oraz posiadały wysoko rozwiniętą kulturę. Najbogatsze było królestwo Mali, które zastąpiło Ghanę jako dominującą dotychczas siłę w Afryce Zachodniej⁴. Zdaniem polskiego historyka Michała Tymowskiego władcy Mali bardzo wcześniej przyjęli islam. W okresie rozkwitu, w XIII i XIV wieku, ich państwo uważane było za muzułmańskie. Jednak islam malijski różnił się znacznie od arabskiego, ponieważ warunki społeczne i polityczne były tu odmienne. W początkowym okresie islam propagowało środowisko dworskie działające pod przywództwem dynastii. Islam był więc na początku religią grupy rządzącej nie tylko w Niani, stolicy,

² B. N'Diaye, *Współczesna Afryka Subsaharyjska. Wybrane zagadnienia*, Olsztyn 2011, s. 40.

³ A. Adeniji, *L'Historiographie africaine, l'histoire universelle et le défi de la mondialisation*, „Bulletin du CODESRIA”, nr 1-2, 2004, s. 82.

⁴ D. Nicolle, *Islam...*, dz. cyt., s. 149.

ale także władców państwerek zależnych oraz grup rządzących dużymi miastami. Religia ta przyszła wraz z niektórymi zdobyczami cywilizacji arabskiej, takimi jak: wzorce polityczne oraz prawne, posługiwanie się pismem i kalendarzem muzułmańskim, a także umiejętność budowania meczetów⁵. Nie należy lekceważyć wpływu cywilizacji arabskiej na szybki rozwój oraz konsolidację wewnętrzną imperium Mali, polski historyk przestrzega jednak, że:

„Błędem byłoby [...] przecenianie znaczenia wpływów wewnętrznych. Z bogactwa bowiem wzorców, jakich dostarczyć mogła cywilizacja muzułmańska Maghrebu i Egiptu, wybierano tylko te, które znaleźć mogły zastosowanie w odmiennych warunkach gospodarczych i społecznych w Mali. Co więcej, zakres oddziaływania tych wpływów ograniczony był do górnych warstw społeczeństwa, nie obejmował natomiast szerokich rzesz ludności”⁶.

Wśród czynników faworyzujących rozpowszechnianie się w owym okresie kultury islamu poza sferą dynastii i działalności państwa należy wymienić osiedlanie się w dużych miastach Sudanu Zachodniego kupiectwa arabskiego oraz berberskiego. Zachowania, a także wzorce kulturowe przedstawicieli napływowego, zamożnego i wykształconego kupiectwa mogły być atrakcyjne dla ludności miejscowej. Fakt ten ułatwiał także rozpowszechnianie się islamu i powodował, że kupcy byli drugą obok dynastii siłą przyczyniającą się do islamizacji Mali. Budowanie meczetów miało też duże znaczenie dla propagowania islamu w Mali przez władze. Budowano je w XIII-XIV wieku w głównych ośrodkach miejscowych – Niania, Gao, Timbuktu. Najsłynniejszy Wielki Meczeta w Dżenne zbudowany został w XIII wieku przez pierwszego muzułmańskiego władcę. Większa część struktury meczetu została wiernie zrekonstruowana w 1907 roku z zachowaniem charakterystycznej glinianej architektury średniowiecznego Mali. Dżenne było centrum szerzenia islamu, a wokół meczetów skupiały się grupy ulemów, pozostające pod opieką władcy. Zostały również utworzone pierwsze szkoły koraniczne, w których uczyła się młodzież męska z bogatych rodzin. Szerzenie islamu wspierały także pielgrzymki władców Mali do świątyń islamu (Mekki i Medyny). Prawie wszyscy królowie Mali odbyli *hadżdż*, czyli pielgrzymkę do Mekki (przez Egipt). Historia utrwaliła zwłaszcza wyprawę Mansy Musy I, który panował od 1312 do 1337 roku. Jego pielgrzymka była szcze-

⁵ M. Tymowski, *Historia Mali*, Wrocław 1979, s. 96.

⁶ Tamże, s. 97.

gólnie słynna ze względu na niebywałe bogactwo przywiezione przez Mansę i jego świętę, co podobno spowodowało spadek ceny złota na kairskim rynku⁷.

Podsumowując ten etap należy podkreślić, że co najmniej od XI wieku, wraz z początkiem ruchu Almorawidów, islam zyskiwał coraz więcej zwolenników na południe od Sahary. Jednak religia ta nie była popularna wśród całej ludności. Wyznawał ją dwór lub dynastia rządząca wraz z otaczającymi ich uczonymi muzułmańskimi, jak to miało miejsce w imperium Mali. W okresie od XI do XVII wieku poprzez handel i dzięki obecności marabutów na dworach królewskich islam rozwijał się w Sudanie Zachodnim. Niezależnie od tego procesu, do końca XVII wieku nie był on postrzegany jako religia, która mogłaby zmobilizować dość dużą liczbę zwolenników. Dopiero od schyłku XVII stulecia islam zaczął jawić się jako religia, która mogłaby być motorem pewnych zmian w społeczeństwie. W dalszej części naszych rozważań zasadne stanie się omówienie najważniejszych czynników, które miały istotny wpływ na owe zmiany.

Handel niewolnikami i islamizacja (XVI-XVIII wiek)

Pojawienie się Europejczyków u wybrzeży Afryki w XV wieku oraz rozwój handlu atlantyckiego, którego głównym „produktem” stał się niewolnik, zburzyły struktury gospodarcze, polityczne i społeczne Senegambii. Bezprecedensowa ekspansja niewolnictwa oraz handlu niewolnikami, czasami wspierane przez niektóre elity władzy, powodowała, że islam był jedynym sposobem ucieczki od rabunków i przemocy władz *ceddo*⁸.

W latach 1673-1677 w państwach północnej Senegambii rozwijał się rewolucyjny ruch religijny *Toubenan*⁹, kierowany przez Berbera Nasra al Dina. Ruch ten zrodził się m.in. w wyniku kryzysu handlu transsaharyjskiego, wynikającego ze zmiany szlaków handlowych w kierunku Oceanu Atlantyckiego. Działalność Nasra al Dina zyskała także poparcie niektórych państw Wolof, takich jak Waalo, Kajoor i Futa Toro (w tym ostatnim królowie zostali zastąpieni przez *Bour Julit* – król muzułmanin).

W trakcie jednego roku zwolennikom ruchu udało się odnosić kolejne zwycięstwa oraz pogańskich władców zastąpić imamami. Jednak bezpośrednia interwencja Francuzów, którzy wspierali lokalnych

⁷ D. Nicolle, *Islam...*, dz. cyt., s. 156.

⁸ Ludność tubylcza, praktykująca tradycyjne religie i niewyznająca islamu.

⁹ Wyraz z języka wolof, oznaczający „nawracaliśmy się”.

potentatów, sprawiła, że marabuci zostali pokonani. Naser al Din zginął w bitwie w 1677 roku¹⁰.

Rewolucja al Dina i koalicja *ceddo* przegrała z Francuzami, obecnymi w Saint-Louis oraz dbającymi o interesy oparte na handlu niewolnikami. Jej porażka w 1677 roku stanowiła punkt zwrotny w historii całego regionu i zapoczątkowała nowe zjawisko w procesie islamizacji. Arystokracja oddaliła się od islamu. Zaczęła też stosować przemoc w relacjach z ludnością, która masowo przyjmowała islam i dostarczała ludzi do walk, toczących się w tym regionie w XVIII i na początku XIX wieku. Mowa m.in. o rewolucji Toroodo w Futa Toro w 1776 roku z Thierno Souleymanem Baalem i Abdoulem Kaderem Kanem, a także rewolucie przywódców religijnych w Jambor z Matarem Ndoumbem Diopem w 1797 roku oraz w Waalo z Djilem Fatimem Thiamem w 1823 roku.

Ekspansja kolonialna i opór islamski (XIX wiek)

Francja, obecna w Senegalu od czasów okupacji Saint-Louis w 1654 roku, spotkała się z dwoma rodzajami oporu – *ceddo* oraz islamskim. Ten ostatni przybrał formę świętej wojny skierowanej przeciwko Europejczykom i państwowi *ceddo*. Najbardziej znanymi bohaterami tego oporu byli: El Hadj Omar Tall (1797-1864) w Górnym Senegalu-Nigrze, Maba Diakhou Ba w Saloum oraz Gambii, Mamadou Lamine Drame w kraju Soninke, a także Cheikh Amadou w Fouta i Jolof.

Pod koniec XIX wieku wszyscy zostali pokonani przez Francję albo państwa *ceddo* wspierane przez Francję. Porażka militarna społeczeństw senegambijskich, dominacja polityczna mocarstw europejskich, kryzys społeczny i agresja kulturalna niosły ze sobą poważne konsekwencje w procesach religijnych wśród ludności Senegalu. W XX wieku dynamicznie rozwijają się bractwa religijne *un islam confrérique*.

Senegalski badacz Bakary Samb¹¹ przypomina, że w przypadku Senegalu nie zgadzać się z kolonizacją oznaczało również odrzucić kulturę i język francuski. Po upadku walki zbrojnej, prowadzonej przez lokalnych wodzów *ceddo*, to marabuci przejęli opór, ale ich walka była raczej kulturowa i pozostawała sposobem na znalezienie alternatywy dla polityki asymilacyjnej kolonizatora. W tym kontekście język arabski zajmował uprzywilejowaną pozycję wśród muzułmań-

¹⁰ *La guerre des Marabouts*, www.une-autre-histoire.org/la-guerre-des-marabouts/ [dostęp: 3.02.2015].

¹¹ Bakary Samb – profesor w Centrum Studiów i Badań nad Religiami (CER) na Wydziale Cywilizacji, Religii i Sztuki oraz Wydziale Komunikacji na Uniwersytecie Gaston Berger w Saint-Louis.

skich uczonych. Z jednej strony był językiem Koranu, z drugiej – wyrazem alternatywy oraz uwolnienia się od dominacji kolonialnej, przynajmniej w wymiarze kulturowym i językowym. Aby lepiej zrozumieć tę postawę, należy przypomnieć, że język francuski od dawna był symbolem dominacji kulturowej. Stało się to przyczyną melanżu pojęć. Tak więc „francuski” w języku wolof nazywa się *nasarân* (z arabskiego *Nasrani*, czyli „[z] Nazaretu”, „chrześcijański”). W świadomości narodu język francuski kojarzony był jako antyteza religii muzułmańskiej. Język arabski stał się natomiast schronieniem oraz alternatywą wobec kolonizacji, jej polityki kulturowej opartej na asymilacji tubylców. Zjawisko to było o wiele bardziej zauważalne we francuskojęzycznej Afryce na południe od Sahary. W przeciwieństwie do Brytyjczyków, którzy opowiedzieli się za formą rządów pośrednich, bez woli kulturowego kształtowania skolonizowanych, Francja zawsze była przekonana o słuszności „misji cywilizacyjnej”, która miała nastąpić poprzez asymilację narodów pod jej panowaniem.

W ten sposób, wyrażając odmowę na dominację języka i kultury francuskiej, Senegalczycy, szczególnie muzułmanie, wybierali coś innego, a mianowicie język arabski jako nośnik „cywilizacji islamskiej”¹². Proces ten nie następował bezrefleksyjnie. Sposób, w jaki język arabski był „narzucony” w Afryce Subsaharyjskiej, wywołał szeroką dyskusję, zwłaszcza wśród intelektualistów, którzy stawiali zasadne pytania: czy to kolejna dominacja kulturowa, jak to było w przypadku języka francuskiego, czy taką praktykę zaakceptowała miejscowa ludność? Odpowiedzi było wiele, niejednokrotnie rozbieżnych, a nawet sprzecznych. Intelektualiści afrykańscy pod wpływem idei *Négritude* poddawali w wątpliwość możliwość identyfikowania się Afrykanów z islamem i jego dogmatem. Dla ówczesnych intelektualistów islamizacja była po prostu inną formą dominacji kulturowej.

W naszej ocenie pogląd ten pomija fakt kulturowy, tj. przywłaszczenie nowej religii dokonane samodzielnie przez afrykańskich muzułmanów, dostosowując ją do otoczenia, a także znajdując w niej „odpowiedzi” na swe zapotrzebowanie *sacrum* i *fatum*. W tym kontekście warto podkreślić dwa aspekty. Po pierwsze wprowadzenie islamu w Afryce Subsaharyjskiej dokonało się względnie spokojnie za pośrednictwem sufizmu¹³, wspomaganego więzami handlowymi i kulturowymi, których brakowało w przypadku chrześcijaństwa, nadal uważanego przez tubylców za religię kolonizatora. Po drugie marabuci, pra-

¹² B. Samb, *Islam, Négritude et culture arabe: acculturation ou assimilation critique?*, www.oumma.com/Islam-Negritude-et-culture-arabe [dostęp: 23.01.2015].

¹³ Słowo *sūf* jest pochodzenia arabskiego i oznacza prostą odzież z wełny.

gnąc alternatywy kulturowej dla modelu kolonialnego, kształtowali islam i jego dogmat, aby lepiej pasował do systemu wartości pierwotnych, czyli miejscowych.

Filary islamu mistycznego w Afryce Zachodniej: sufizm – baraka – marabut

Cheikh Anta Babou¹⁴ widzi w sufizmie odrzucenie przemocy i przyjęcie mistycznych sposobów, aby stawić czoła przeciwnościom. Senegalski historyk umieszcza jego rozwój w pierwszych czterech wiekach islamu i definiuje go jako system myślenia oraz sposób zwalczania *nafs* (duszy cielesnej). Metoda ta opiera się na metodach i lekcjach opracowanych przez pokolenia myślicieli oraz praktyków. System sufizmu obejmuje szereg działań i postaw, które mają na celu uwolnić ciało od uścisku obaw naszego świata, pozwalając duchowi stopniowo zbliżać się do królestwa Bożego, aby osiągnąć ostateczny cel: stać się *wali* (przyjacielem) Boga. Zdaniem Anta Babou'a sufizm jest reakcją na postawę Omajjadów i Abbasydów. Wykorzystywanie przez nich bogactwa oraz władzy odbierane było jako ekstrawaganckie, zaprzeczało też ścisłemu i trzeźwemu autorytetowi proroka Mahometa, a także jego czterech kalifów¹⁵. Z kolei francuski publicysta Laurent de Saint Périer postrzega sufizm jako ścieżkę realizacji duchowej, mistycznej mocy islamu oraz wyraz kwintesencji Objawienia. Uważa, że sufizm jest antytezą sztywnej, rygorystycznej interpretacji salafitów:

„Są tacy, którzy w imię wiary obiecują piekło dla ich przeciwników, aby zarezerwować najlepsze miejsca dla siebie. [...] I są tacy, dla których islam jest pokojem i miłością, tacy, dla których wielki dżihad oznacza walkę człowieka z samym sobą, aby być bliżej Boga, osiągać Prawdę (*haqiqa*)”¹⁶.

Francuski dziennikarz przedstawia sufizm jako wynikający z sunnickiej ortodoksji, czasami uważany za oddzielny odłam islamu,

¹⁴ Cheikh Anta Babou – wykładowca na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Pensylwanii w Filadelfii. Jego zainteresowania badawcze dotyczą m.in. mistycznego islamu w Afryce Zachodniej i Senegalu, Afryki przed 1800 rokiem, dekolonizacji Afryki, religii oraz rządów kolonialnych w Afryce, islamu i społeczeństwa w Ameryce.

¹⁵ C.A. Babou, *Le Jihad de l'âme: Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*, Paris 2011, s. 21.

¹⁶ L. de Saint Périer, *Soufisme: islam du coeur, coeur de l'islam*, www.jeuneafrique.com/Article/JA2807-2808p060-061.xml0/ [dostęp: 30.03.2015].

wyznawany przez miliony wiernych w świecie muzułmańskim, a także – szerzej – stanowiący formę pobożności. Przytacza słowa katolickiego księdza, który zastanawia się nad przyczynami braku nagłaśniania tego nurtu islamu w mediach:

„Kiedy główne media wolą podwyższać oglądalność pokazując tak spektakularne, jak i barbarzyńskie okrucieństwa popełnione przez tzw. dżihadystów w imię islamu, nic nie słysząc na temat innego islamu, pokojowego i pacyfistycznego sposobu oddania się Bogu, który zachwyca się pięknem wszechświata, który kultywuje świadomość świętej wartości ludzkiego życia, który łączy w sobie miłość do Stwórcy i miłość do ludzi. Co robić, aby triumfował «islam pokoju»?¹⁷.

Należy także przypomnieć wspólne praktyki w bractwach sufickich, takie jak *dhikr* i *wird*, będące również filarami sufizmu. *Dhikr* oznacza nieustanne wzywanie Boga poprzez intonowanie Jego imion (99 imion, niektóre spośród nich są trzymane w tajemnicy i dają szczególną moc duchową), co pozwala adeptowi pokonać światowe troski, aby doprowadzić do wejścia w Bożą miłość. *Wird* jest z kolei wyciągiem z Koranu lub specjalnej modlitwy, mistyczną wiedzą przekazywaną bezpośrednio założycielowi przez proroka Mahometa. Poza tym w sufizmie obecne są: *khalwa* (rekolekcje) oraz *fikr* (forma medytacji stosowana przez sufich w celu oczyszczania umysłu i duszy).

John Spencer Trimingham w książce *The Sufi Orders in Islam*¹⁸ wyróżnia trzy fazy w rozwoju sufizmu jako instytucji: *khanaqah* (miejsce, gdzie uczono sufizmu), *tariqah*¹⁹ (droga) i *tâ'ifa* (wspólnota religijna). Faza *khanaqah*, która rozciąga się od VIII do XII wieku, to okres, w którym idee i kreatywność intelektualna sufich rozwijały się. Jest to również okres rozluźnienia organizacyjnego – mistrzowie i uczniowie są członkami nieformalnych grup, w których nie ustanowiono struk-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Oxford 1971.

¹⁹ W języku arabskim termin *tariqah* jest używany dla określenia bractwa. Oznacza drogę i regulamin życia. Według Ferdinanda Dumonta *tariqah* początkowo oznaczała metodę psychologii moralnej, mającą na celu praktyczne prowadzenie indywidualnego powołania. Następnie stała się ogółem rytuałów treningu duchowego, zalecanych w przypadku wspólnego życia w różnych bractwach islamskich. Rytuały te polegają na wymogu wypełniania typowych obowiązków islamu, ale także specjalnych przepisów danego bractwa. Przepisy określa Koran, sunna (tradycja wywodząca się od proroka Mahometa) albo działania i wypowiedzi założyciela bractwa. Zob. F. Dumont, *La pensée religieuse de Ahmadou Bamba*, Dakar-Abidjan 1975 [tu i dalej tłum. z języka francuskiego własne].

tur. Faza *tariqah* zaczyna się w XIII, a kończy w XV wieku. Jest ona okresem instytucjonalizacji sufizmu. Jego uczniowie i aspiranci zorganizowani byli w różnych bractwach mistycznych, spośród których każde charakteryzowało się określonym zestawem ćwiczeń duchowych, prowadzonych przez mistrzów oraz związanych z kanałem transmisji inicjacyjnej (*silsila*). Każdy kanał łączył bowiem sufickich mistrzów, należących do tej samej szkoły myślenia i używających tych samych metod nauczania. To pozwalało powracać do idei założyciela: *silsila* kadi-rija sięga do jej założyciela Abd al-Kadira al-Dżilaniego (zmarł w 1166), szadilijja do Abu Hassana al-Shadhiliego (1196-1258), a tijanijja do Muhammada al-Tijaniego (1738-1815). W *tâ'ifa*, końcowej fazie sufizmu, mającej swój początek w XV wieku, autorytet szejka rósł i uległ znaczącej zmianie. Duchowa moc mistrza, jego *baraka*, staje się ważniejsza niż opanowanie przez niego nauk islamskich. Co więcej, wiara, że *baraka* jest dziedziczna, staje się głównym kryterium sukcesji szejka zamiast jego zasług. Od tego momentu sufizm, który był wcześniej mistycznym ruchem elity, przekształca się w ruch pobożnościowy²⁰.

Chcąc określić rolę marabutów w rozwoju islamu w Senegalu, naukowcy podkreślają znaczenie pojęcia *baraka* (*barke* i *barka* w dialektach senegalskich). Termin *baraka* występuje w Koranie, ale tylko w liczbie mnogiej (*barakat*). Obejmuje on cały szereg pojęć: „dar łaski Boga”, „błogosławieństwo”, „moc magiczna”, „moc nadprzyrodzona”. Według Alphonsa Gouilly'ego *baraka* to „odrobina łaski”, której Allah udziela niektórym ludziom. Związana jest z „magiczną władzą, polegającą na mocy błogosławienia lub na charyzmie [...]”²¹. W kontekście senegalskim *baraka* stanowi u Muridów (przedstawicieli bractwa muzulmańskiego)²² ważne pojęcie, pochodzące od Proroka Mahometa. Jest ona przekazywana szejkowi, czyli marabutowi, co pozwala mu być uznanym przewodnikiem, uprzywilejowanym *talibe*, tj. zwolennikiem i mistrzem, godnym zaufania duchowym przywódcą w procesie edukacji. Jego rola jest podwójna – to profesor edukacji religijnej i przewodnik, przekazujący duchową wiedzę (w języku wolof *xam-xam*). Ponadto szejka, czyli przywódcę, powinien posiadać nie tylko wiedzę z zakresu islamu, ale także coś więcej, to, co w języku wolof określa się mianem *barke* (*baraka*).

Istotną rolę odgrywa tu postać matki. Wynika to z przeświadczenia, że Mame Diarra Bousso częściowo przypisuje się źródło świętości szejka Ahmadou Bamby. Teksty hagiograficzne przedstawiają

²⁰ Podają za C.A. Babou, *Le Jihad...*, dz. cyt., s. 22.

²¹ Zob. A. Gouilly, *L'islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris 1925.

²² Na temat bractwa Muridów szczegółowo piszę w dalszej części artykułu.

portret uczzonej kobiety muzułmańskiej, wzorowej żony i matki, obdarzonej wyjątkową mocą duchową, której siła nie kończy się wraz z jej śmiercią. To ona przyniosła ulgę mistyczną i pocieszała syna, gdy został aresztowany przez Francuzów. Jej grób w miejscowości Porokhane, położony około 200 km na południowy wschód od Dakaru, jest obiektem specjalnego kultu. Mężczyźni, a zwłaszcza kobiety wyrażają swoje oddanie podczas dorocznej pielgrzymki, która jest jedyną pielgrzymką poświęconą muzułmańskiej świętej w Senegalu.

Etymologicznie słowo *murabitun* oznacza ludzi, którzy poświęcili swe życie obronie religii w społeczności islamskiej. Ich szczególna pobożność ma im zapewnić moc mistyczną oraz ukrytą przed innymi reputację. Cieszący się mistycznym wyborem Boga w zamian za swe oddanie otrzymuje odrobinę świętości (*baraka* w języku arabskim), którą przekazuje swym doczesnym i duchowym potomkom. Ta mistyczna moc daje mu możliwość wstawiennictwa, dokonywania cudów oraz pierwszeństwa moralnego. Skutkuje to absolutną władzą takiej osoby w swojej społeczności.

W Afryce Północnej arabskie słowo *marabut* koresponduje z mistycznym świętym sufi związanym z *silsilą* (kanałem transmisyjnym mistrzów duchowych zwanych *hekme*), który kroczy ukrytą drogą (*tariqah*) islamu. To duchowy nauczyciel, ascetyczny samotnik, prowadzący życie pełne oddania. W Afryce Subsaharyjskiej marabuci są czasami uważani za ludzi, którzy obdarzeni są różnymi mistycznymi mocami. Jednak większość z nich jest uznawana za bardzo mądrych, którzy doskonale znają islam i pełnią rolę doradcą dla miejscowej ludności. Ich życie (z dala od reszty społeczeństwa) umożliwia im niezbędny dystans, umacniający ich wielki autorytet moralny.

W kontekście senegalskim, szczególnie u Muridów, uważano, że szejk (marabut) opanował islamską naukę *batin* (to, co jest utajnione, niejawne), której nie posiadał uczeń. Dzięki tej utajnionej nauce przewodnik zna niedostatki i ułomności każdego człowieka. Pozwala mu to, niczym lekarzowi, leczyć i oczyszczać serce każdego ucznia ze złych elementów. Dla realizacji tego procesu najlepszym miejscem była *daara*, czyli szkoła koraniczna. *Daara* jest zatem miejscem, w którym odbywa się edukacja Muridów.

Islam w Senegalu

Ponad 90% ludności Senegalu wyznaje islam, przy czym większość muzułmanów związana jest z przywódcami religijnymi, którzy należą do bractw religijnych sufi oraz *tariqah*. Ich zwolennicy są zobowiązani przestrzegać reguły i zasady etyki ustalone przez założyciela. Bractwa mają hierarchiczną organizację: po odejściu przywódcy jego miejsce zajmuje najstarszy syn. Jak pisze Ewa Siwierska, „nazwy bractw pochodzą od imion założycieli, którzy stali się symbolem jedności i solidarności wyznawców”²³. Należy jednak zauważyć, że nie dotyczy to wszystkich przypadków. Na przykład nazwa bractwa muridija w Senegalu nie ma nic wspólnego ani z imieniem, ani z nazwiskiem założyciela.

Największe bractwa w Senegalu to: tidżanija, muridija, kadi-rija i lahinija (Layène). Dwa pierwsze są najbardziej rozpowszechnione. Tym samym gdy mówi się o muzułmaninie w Senegalu, rodzą się pytania: czy jest on Tidżan czy Murid, czy jest zwolennikiem tidżaniji czy muridiji?

Rozwój tidżaniji w Senegalu stanowi zasługę głównie trzech postaci: Al-Hadżego Malika Si (1854-1922), Abdulaje’a Niassa (1840-1922) oraz jego syna Ibrahima Niassa (1900-1975), przywódcy bractwa na obszarze Afryki Zachodniej.

„Podczas jednej z wizji Ibrahim Niass miał otrzymać dar szczególnej łaski od Boga, dzięki czemu zapoczątkował nowe odgałęzienie bractwa znane jako społeczność obfitej łaski (arab. *Dżama’al al-Fajda*). Wedle jego nauk dar Bożej łaski przekazywany jest za pośrednictwem szejków i umożliwia poznanie prawdy absolutnej. Szejk udziela jej ludziom nieoświeconym, przyczyniając się w ten sposób do masowego zbawienia. Według Niassa łaska, której źródła tkwią w Koranie, manifestuje się poprzez tidżaniję. Jest ona zatem społecznością wybraną, albowiem boskie prawdy przekazywane są tylko jej członkom, aby mogli powrócić do korzeni swojej wiary”²⁴.

Zwolennicy Niassa uznali tę doktrynę za rewolucyjną w islamie, gdyż zapewniała milionom ludzi możliwość duchowego doświadczenia. Ruch zainicjowany przez Niassa stał się atrakcyjny, ponieważ przeczył tezie o elitarności islamu. Niass dawał nadzieję biednym, ekonomicznie upośledzonym, a także rodził wiarę w wartość

²³ E. Siwierska, *Islam w Afryce Zachodniej bractwa tidżanija, „Afryka”*. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, nr 17, 2003, s. 39.

²⁴ Tamże.

mużulmanów afrykańskich, zwłaszcza na tych obszarach, gdzie stanowili oni mniejszość, np. w Ghanie. Proces wtajemniczenia do swego ruchu i duchowego rozwoju adepta uczynił prostym oraz zrozumiałym dla zwykłych ludzi, niemających wykształcenia religijnego. Wedle jego doktryny najkrótsza droga do osiągnięcia jedności z Prorokiem prowadzi bezpośrednio od niego i jest otwarta dla każdego mużulmanina, który pragnie dotrzeć do prawdy. Wystarczy jedynie przyłączyć się do ruchu. Zwolennicy Niassa wierzą ponadto, że łaska, stanowiąca centralny element jego nauk, przejawia się nie tylko w sposób duchowy, ale także materialny, na przykład w uzdrowieniach czy powodzeniu w interesach.

Na początku lat 30. XX wieku Ibrahim Niass wysyłał inicjatorów głównie na obszary ówczesnych kolonii brytyjskich (Gambia, Sierra Leone, Złote Wybrzeże, Nigeria), przyczyniając się do spopularyzowania swego ruchu w Afryce Zachodniej. W odróżnieniu od członków bractwa, wywodzących się z tradycji Al-Hadżdż Umara Talla, skupionych wokół tak zwanej tidżaniji tradycyjnej, zwolennicy Niassa w północnej Nigerii tworzą ruch określany jako tidżanija reformowana²⁵.

Ruch Ibrahima Niassa stanowi najbardziej rozpowszechniony odłam tidżaniji. Wedle niektórych szacunków w Afryce Zachodniej liczy blisko 60 milionów wyznawców. Ma też zwolenników poza kontynentem afrykańskim, m.in. we Francji oraz USA. Znaczące wpływy są widoczne w północnej Nigerii, Gambii, Mali, Ghanie i Sierra Leone. Jednak najsilniejszą pozycję zdobył w Senegalu.

Islam dotarł do Senegalu i regionu rzeki Senegal w XI wieku. W ówczesnym czasie region ten był zamieszkiwany przez grupę etniczną Tukulor, która jako pierwsza była poddana islamizacji. Rodzina Ahmadou Bamby, chociaż z pochodzenia Tukulor, w wyniku przebywania w otoczeniu innej grupy – Wolof – przez wiele pokoleń podlegała wpływom tej ostatniej. Szejek Ahmadou Bamba przyszedł na świat w 1850 (lub 1851)²⁶ roku w wiosce Mbacke w królestwie Baol (centrum Senegalu). Nazwa wioski pochodzi od nazwiska dziadka Ahmadou Bamby, założyciela wioski, którego głęboka wiara wywierała duży wpływ na życie religijne mieszkańców oraz zapewniła mu powszechny szacunek. Był to człowiek o wysokiej kulturze i ortodoksyjnych poglądach na kwestię asymilacji mużulmańskich wartości kulturowych. Ze swojej wioski uczynił ośrodek akademicki oraz stolicę religijną.

²⁵ Tamże.

²⁶ Źródła podają różne daty.

Ojciec Ahmadou Bamby, Mouhammad Mbacke, znany pod nazwiskiem Momar Anta Saly, był wybitnym prawnikiem oraz człowiekiem pobożnym, który nauczał Koranu i nauk religijnych. Matce, Mame Diarra Bousso, za jej pobożność i szlachetność nadano przydomek *Jâratul-lâh* (co w tłumaczeniu oznacza „sąsiadka Allaha”). Rodzice Ahmadou Bamby bardzo wcześnie zauważyli u syna skłonność do pobożności, medytacji oraz dążenie do moralnego postępowania, które nie toleruje rozrywki, nieprzyzwoitości i grzechu. Wszędzie, gdzie w trakcie studiów przebywał, zauważano jego niezwykłą doskonałość duchową. Był znawcą Koranu, a także nauk religijnych, gramatyki czy retoryki²⁷.

Cheikh Anta Babou uważa, że pojawienie się *туруq* (liczba mnoga od *tariqa*) w Afryce Zachodniej nie było przypadkiem, ale wynikiem świadomych decyzji niektórych przywódców sufickich, którzy dostrzegli możliwość nie tylko zmian religijnych, ale także transformacji społecznych i politycznych. Dla Cheikh Ahmadou Bamba muridijja była podstawową bronią dżihadu al Akbar (wielki dżihad), zainicjowaną przez niego wobec szkodliwych sił społecznych i politycznych tamtego czasu. Ten wielki dżihad (*Jihad nafs* – dżihad przeciwko swojemu *ego*, przeciwko cielesnej duszy) dokonywał się poprzez *tarbiyya* (kształcenie duszy) w celu rozpowszechniania wartości islamskich wśród ludzi i ochrony ich przed korupcyjnymi oraz negatywnymi skutkami francuskich wpływów i tradycji. Powyższe założenie Bamba wyraził w słynnym zdaniu:

„Prawdziwym wojownikiem w drodze do Boga nie jest ten, który odbiera życie swoim wrogom, lecz ten, który walczy ze swoją cielesną duszą (*nafs*), aby osiągnąć doskonałość duchową”²⁸.

Pod koniec XIX wieku Francja zakończyła podbój Senegambii. Po zniszczeniu hegemonii tradycyjnych klas rządzących stworzyła warunki do rozwoju muzułmańskiego prozelityzmu religijnego. Jednak władze francuskie obawiały się ewentualnego zjednoczenia marabutów, którzy byli podejrzewani o chęć prowadzenia świętej wojny. W rezultacie Ahmadou Bamba stał się główną ofiarą polityki kolonialnej. Z powodu sukcesów jego działalności i popularności wśród mas chłopskich, które dołączyły do jego ruchu, był traktowany jak marabut, mogący zmobilizować ludzi na rzecz świętej wojny. Został aresztowany przez administrację kolonialną, a następnie deportowany do Gabonu w Mayombe, gdzie przebywał od 1895 do 1902 roku.

²⁷ B. N'Diaye, *Współczesna Afryka...*, dz. cyt., s. 134-135.

²⁸ C.A. Babou, *Le Jihad...*, dz. cyt., s. 20.

W latach 1907-1912 został ponownie deportowany, tym razem do Mauretanii. Po powrocie mieszkał w Diourbel (Baol) pod stałą kontrolą władz kolonialnych²⁹.

Ahmadou Bamba, założyciel muridijja, należy do kierunku sufizmu, w którego ramach możemy wyróżnić dwa nurty. Pierwszy opiera się na literalnej interpretacji Koranu i sunny. Drugi, zwany też mistycznym, proponuje symboliczną lub alegoryczną interpretację tekstów sakralnych. Ten ostatni kierunek bada ukryty sens tekstów. Ahmadou Bamba należy do drugiego nurtu sufizmu. Droga muridijja Ahmadou Bamby jest prosta, a główne zasady, na których się opiera, tworzą modlitwa, praca i pokora³⁰. Murid to muzułmanin, dla którego najważniejsze są następujące zasady: wiara w Boga, Jego Proroka, objawienie monoteistyczne (*iman*), posłuszeństwo Bogu przejawiające się w przestrzeganiu pięciu filarów (*islam*) oraz dążenie do doskonałości duchowej i „upiększanie czynów” (*ihsan*). Cheikh Ahmadou Bamba przyjmował tytuł „sługa Proroka” (*Chadim ar-Rasul*), czym nie podważał rangi Mahometa jako „Pieczęci proroków”. W odróżnieniu od innych przywódców bractw nie głosił swojego pokrewieństwa z rodem Proroka, ale podkreślał swe afrykańskie korzenie, których był też obrońcą³¹. Dla założyciela muridijja pobożność i naśladowanie Proroka stanowiły najwłaściwszą drogę do osiągnięcia doskonałości duchowej:

„Bamba podkreślał, że jego religią jest miłość do Boga. Głosił, że każdy, kto przyłączy się do niego, będzie szczęśliwy, chroniony przed trudnymi doświadczeniami i bezceństwami świata doczesnego”³².

Muridijja opiera się na praktykach religijnych islamu i sunnie, ale odwołuje się także do stylu życia Afrykanów. Jest to pierwsze bractwo sufi, wywodzące się z czarnego środowiska afrykańskiego. Posiada specyficzny charakter lokalny. C.A. Dièye określił tę drogę w sposób następujący:

„Cheikh inauguruje w taki sposób nową erę w historii islamu i człowieka czarnego. Rzeczywiście, czarna ludność Senegalu musiała zazwyczaj jeździć do Mauretanii w poszukiwaniu

²⁹ M. Diouf, *Commerce et cosmopolitisme. Le cas des diaspora mourides du Sénégal*, „Bulletin du CODESRIA”, nr 1, 2000, s. 20-29.

³⁰ B. N'Diaye, *Współczesna Afryka...*, dz. cyt., s. 137.

³¹ E. Siwierska, *Islam w Senegalu – pacyfista Ahmadu Bamba*, „Rocznik Muzułmański”, nr 9, 2012, s. 10.

³² Tamże.

nauczycieli duchowych. Ale Cheikh Ahmadou Bamba odwrócił rolę, będąc pierwszym czarnym duchowym przywódcą, za którym tłumnie szła ludność rasy białej, udowodnił, że wszyscy ludzie mają jedną duszę i pokonują siebie tylko przez bojaźń Bożą, którą ofiarowują ich Stwórcy”³³.

Centrum muridijja stanowi święte miasto Touba³⁴, położone 200 km od Dakaru. Jak głosi legenda, w 1887 roku Khadimou Rasoul udał się od Darou Salam, kierowany przez siłę Bożą, którą tylko święci ludzie mogą odczuwać w finalnym stadium pobożności. Ukazały mu się znaki, które kierowały go do miejsca Touba. W chwili jej odkrycia przez Ahmadou Bambę miejsce to było oddalone od centrum Senegalu, zatem nieatrakcyjne dla zwykłego człowieka. Ponadto władze kolonialne robiły wszystko, aby ograniczać wpływy Bamby. Jednak dla mistyka miejsce to miało znaczenie szczególne, przede wszystkim zapewniało izolację sprzyjającą relacjom duchowym. Po śmierci Bamby w 1927 roku zaczął się wyjątkowo szybki rozwój Touby. Powstanie mauzoleum oraz przeprowadzenie członków jego rodziny do tego miast sprawiły, że z każdym rokiem do Touby wyruszały coraz liczniejsze pielgrzymki. Z biegiem czasu osiadali tutaj pielgrzymujący oraz ludność napływowa.

Obecnie w centrum Touby znajduje się główny meczet, najważniejsze miejsce na świecie dla każdego Muridy. Touba jest największym symbolem nauczania Ahmadou Bamby, stanowi materializację jego ambicji, miejsce, gdzie realizowana jest istota islamu, a mianowicie *din, dawla, dunja*³⁵. Przyczyn niezwykłego rozwoju Touby z pewnością należy szukać w zamyśle jej założyciela, to jest wizji stworzenia modelu islamskiego miasta. Tłumaczy to wyjątkowy wymiar Touby w duchowej spuściźnie zwolenników drogi muridijja oraz w postawie kalifów, przewodniczących bractwa od 1927 roku.

Założyciel Touby – Ahmadou Bamba – jest autorem wielu prac i opracowań w zakresie nauk religijnych, edukacji oraz wychowania. W odzie poświęconej świętemu miastu pisze:

„Zrób z tego miejsca miejsce pobożności, nauki i religii. Niech będzie ono źródłem uniesienia.

Zrób z tego miejsca miejsce adoracji Allaha Miłosiernego i odrzucenia Szatana.

³³ C.A. Dièye, *Touba, Signes et Symboles*, Paris 1997, s. 30-31.

³⁴ Etymologicznie *touba* oznacza „wielkie dobro”.

³⁵ *Din* – religia, *dawla* – wspólnota, *dunja* – świat.

Zrób z tego miejsca miejsce nauczania, miejsce medytacji i miejsce zrozumienia.

Zrób z tej ziemi ziemię bogactw, ziemię bezpieczną, ziemię miłosierną, ziemię wiecznej obfitości.

Zbieraj w tym miejscu wszelkie dobra, pochodzące ze wschodu, z zachodu, z północy, z południa, z nieba, z ziemi.

Ochroń moje miasto od wszystkich bezbożników³⁶.

Budowa wielkiego meczetu w Toubie, symbolu mocy muridija, była jedynym ziemskim działaniem interesującym Ahmadou Bambę. Według tradycji ustnej Bamba pewnego dnia w 1925 roku zebrał w Diourbel dygnitarzy bractwa i zwrócił się do nich ze słowami:

„Otrzymałem od Najwyższego nakaz budowy w świętym mieście Touba meczetu, który będzie poświęcony Allahowi, Najwyższemu i jego Prorokowi. Ta budowla nie będzie wzniesiona na moją chwałę, ani na sławę «murdija», ale w hołdzie Najwyższemu i jego umiłowanemu wysłannikowi. Budowa tego meczetu jest jedynym działaniem ziemskim, które mnie interesuje. Uczynicie z tej realizacji wasze największe zajęcie, ponieważ jest to nakaz Boży³⁷.

Cheikh Ahmadou Bamba pozostał wierny swej filozofii życia opartej na dialogu, tolerancji i uniwersalnym charakterze islamu. Całkowicie poświęcił się służeniu Bogu oraz Prorokowi. Pozostaje symbolem i pamięta się go jako „człowieka, który sprzeciwił się białym”. Współczesne elity Muridów podkreślają jego wykształcenie, wiedzę, a także osiągnięcia wychowawcze. Powołują się na słowa szejka: „Moje rzeczywiste cuda to moja twórczość³⁸”.

Cheikh Ahmadou Bamba poprzez swe życie i twórczość pozostaje niewyczerpanym źródłem pozytywnej energii. Sformułował on metodologię działania wokół tego, co jest najbardziej skuteczne w senegalskim systemie wartości: *ngëm* (wiera), *xel* (mądrość), *fit* (odwaga), *jom* (uczciwość), *fulla* (powaga), *fayda* (prawość), *ngor* (szlachetność), *kersa* (pokora), *teggin* (skromność). Nauczał przy tym, że nie ma innych zainteresowań oprócz „nauki zastosowanej w działaniu (czynie) i odzwierciedlanej w dobrym zachowaniu”. Innymi słowami

³⁶ Zob. C.A. Bamba, *Matlabul fawzeyni* (Poszukiwanie powodzenia w dwóch światach), wersy: 193, 197, 218, 201, 226, 72.

³⁷ Zob. *Mosquée de Touba: Le symbole de la puissance du Mouridisme*, www.lhebdomadaire.info [dostęp: 20.03.2006].

³⁸ E. Siwierska, *Islam w Senegalu ...*, dz. cyt., s. 18.

wy wiedza, praca (czyn) i wartości są „Trójką Świętą” postępu w tym i w przyszłym świecie.

Muridijja jest w Senegalu najbardziej wpływową *tariqah* pod względem politycznym i ekonomicznym, doskonale łącząc wiarę ze sferą świecką:

„Tolerancyjna i pokojowa koegzystencja między większością muzułmańską a wyznawcami innych religii oraz stabilna sytuacja kraju to zasługa niezwykle wyważonych relacji pomiędzy rządem a Muridami i innymi ugrupowaniami muzułmańskimi w tym kraju”³⁹.

Uwagi końcowe

W wyniku przeprowadzonej analizy możemy stwierdzić, że obecnie islam jest religią tradycyjną w Afryce Zachodniej. Występuje we wszystkich krajach regionu, ale uległ procesowi afrykanizacji m.in. dzięki dokonaniom Cheikha Ahmadou Bamby, założyciela muridijja w Senegalu pod koniec XIX wieku. Przebaczenie, jakie okazał swoim wrogom (pomimo 17 lat wygnania i 13 lat aresztu domowego aż do śmierci w 1927 roku), pacyfizm, a także nauka, którą pozostawił, są przykładem modelu potrzebnego światu muzułmańskiemu oraz światu, uwikłanemu w morderczą nietolerancję i wzajemne wykluczenie.

~•~

BARA N'DIAYE

Z dziejów islamu w Afryce Zachodniej

Streszczenie

Artykuł stanowi analizę historyczną sytuacji islamu w Afryce Zachodniej. Religia ta, obecna w tym regionie od XI wieku, była najpierw wyznawana przez dwór lub dynastię rządzącą oraz otaczającą ją świętę uczonych muzułmańskich, jak to miało miejsce w imperium Mali. W okresie od XI do XVII wieku, islam, dzięki kontaktom handlowym oraz obecności marabutów na dworach królów, rozwijał się w Sudanie Zachodnim. Mimo to do końca XVII wieku nie był postrzegany jako religia mająca wielką liczbę wyznawców. Dopiero od końca XVII stulecia stał się religią, która mogła być motorem określonych

³⁹ Tamże.

zmian społecznych. Obecnie islam można uważać za religię tradycyjną Afryki Zachodniej. Uległ on procesowi afrykanizacji m.in. dzięki dokonaniom Cheikha Ahmadou Bamby, założyciela muridijja w Senegalu pod koniec XIX wieku. Jego pacyfizm oraz nauka są przykładem, który jest dziś potrzebny światu muzułmańskiemu, często uwikłanemu w morderczą nietolerancję i wzajemne wykluczenie.

Słowa kluczowe: Afryka Zachodnia, Senegal, islam, afrykanizacja islamu, Cheikh Ahmadou Bamba, muridijja.

BARA N'DIAYE

The history of Islam in West Africa

Abstract

This text is an analysis of Islam situation in West Africa. Present in the region since the eleventh century, however, it was the religion of the ruling dynasty, along with their surrounding Muslim scholars, as in the empire of Mali. In the period from the eleventh to the seventeenth century through trade and by the presence of marabouts in the courts of the kings, Islam developed in Western Sudan. Regardless of that process, to the end of the seventeenth century, Islam was not seen as a religion that could mobilize a fairly large number of followers. But, until the end of the seventeenth century, Islam appear as a religion that could be a force for certain changes in society. Today, Islam is a religion traditional in West Africa. Africanization process took place, because of some leaders achievements, among others, Cheikh Ahmadou Bamba, the founder of «Muridiyyah» in Senegal in the late nineteenth century. His pacifism and his teachings are an example of a much-needed model of the Muslim world and the temporal world in general, engaged in a murderous intolerance and mutual exclusion.

Keywords: West Africa, Senegal, Islam, Africanization of Islam, Cheikh Ahmadou Bamba, Muridiyyah.

Islam a Wiara Bahá'í. Próba analizy komparatystycznej w kontekście fenomenologicznym

Sergiusz Anoszko

anoszka@email.ua

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego



Ur. 1986 w Mohylewie (Białoruś). Studiował nauki społeczno-humanistyczne na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Państwowego w Mohylewie. Obecnie jest magistrantem w Katedrze Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Członek KN Religiologów UKSW. Zainteresowania:

historia i teoria religii, nowe ruchy religijne, geopolityka.

Współczesne badania fenomenologiczne w zakresie teologii historii i teorii religii¹ przekonująco wskazują na pewne cechy charakterystyczne, stanowiące istotę różnych systemów wyznaniowych i światopoglądowych. Do jednej z takich cech można zaliczyć czynnik wzajemnego oddziaływania oraz wyłaniania się jednej religii z drugiej. Nie będzie ani sensacyjnym, ani specjalnie odkrywczym stwierdzenie, że „Kościół wyszedł z Synagogi”², bądź „Buddyzm w obrębie hinduizmu był czymś na kształt Reformacji w katolicyzmie”³. Podobnie jest z islamem, wielką religią monoteistyczną powstałą w VII stuleciu, w ramach której na przestrzeni późniejszych wieków zrodziło się wiele rozmaitych nurtów, sekt i odłamów o różnym stopniu ortodoksyjno-

¹ Zob. H. Küng i in., *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, New York 1986; M. Momen, *Bahá'u'lláh's prophethood*, „Baha'i Studies Review”, t. 5, nr 1, 1995, s. 51-63.

² M. Bednarz, *Pisma świętego Jana*, Tarnów 1994, s. 64.

³ Por. M. Malherbe, *Religie ludzkości*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 243; Mistrz Kaisen, *Buddyzm i chrześcijaństwo. Odpowiedź papieżowi Janowi Pawłowi II na tezy zawarte w książce „Przekroczyć próg nadziei”*, tłum. z j. fr., Katowice 1996, s. 13; M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Buddyzm (Religie świata)*, tłum. P. Kaczmarek, Warszawa 2009, s. 118.

ści w porównaniu z korzeniem-matką. Jednym z takich nurtów, który z czasem się przerodził w nową wiarę, a obecnie jest uznawany za najmłodszą religię monoteistyczną na świecie⁴, był bahaizm.

1. Bahaizm: aspekt teoretyczny i praktyczny (zagadnienia propedeutyczne)

Chociaż niektórzy pierwsi wyznawcy bahaizmu byli nawróconymi żydami, chrześcijanami lub zoroastrianami⁵ znaczna większość konwertytów wcześniej wyznawała islam i dlatego członkowie nowej wspólnoty religijnej spotykali się z potępieniem ze strony władz duchownych, które od kilkuset lat miały w Persji monopol religijny. Wywodzące się z Koranu koncepty doktrynalne bahaitów przyciągały uwagę neofitów ze względu na to, że wypełniały muzułmańskie przepowiednie, będąc jednocześnie interpretacjami nauk religii-matki. Warto więc przyrzeć się bliżej relacjom obu systemów, aby zrozumieć, czym faktycznie dzisiaj jest Wiara Bahá'í – jedną z gałęzi muzułmańskiego drzewa wyznaniowego czy jednak bytem samoistnym i religijnie autonomicznym?

Aby zrozumieć wzajemne relacje zachodzące pomiędzy tymi dwoma religiami, trzeba dokonać pewnego podziału metodologicznego, rozpatrując problem zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej.

Aspekt teoretyczny ma polegać przede wszystkim na analizie definicji bahaizmu, który często jest przedstawiany jako jeden z nurtów w obrębie islamu reformowanego. Stąd pojawia się konieczność klasyfikacji religii Bahá'í jako mesjanistyczna sekta muzułmańska, muzułmański modernizm bądź reformizm, religia nowego wieku, nowy ruch religijny czy system filozoficzny?⁶

Aspekt praktyczny dotyczy współoddziaływania oraz wzajemnych relacji dwóch systemów wierzeniowych, obejmując sferę nauczania religijnego oraz poziom rozwoju dialogu międzyreligijnego.

Wiara Bahá'í proklamuje pewną jedność pomiędzy wszystkimi głównymi religiami, jedność polegającą na wspólnych źródłach po-

⁴ I. Szelezińska, *Dziewięć ramion globalnej miłości. Bahaizm*, cz. I, www.polska-azja.pl/2011/11/24/blow-horn-iwony-szelezinskiej-dziewiec-ramion-globalnej-milosci-bahaizm-cz-i [dostęp: 6.12.2014].

⁵ A. Berry, *The Bahá'í faith and its relationship to islam, christianity, and judaism: a brief history*, „International Social Science Review”, t. 79, nr 3-4, 2004, s. 138.

⁶ Por. У. Шеффер, *Вера Бахаи: секта или религия?*, Санкт-Петербург 2003, s. 31-36.

chodzenia oraz podobieństwie głoszonych przez religie nauk. Związek pomiędzy bahaizmem a islamem wydaje się tu jednak najbardziej istotny i szczególnie. Aby go zrozumieć, trzeba sięgnąć do historii religii, odnajdując korzenie Wiary Bahá'í i jednocześnie przeanalizować sytuację współczesną

2. Babizm – nowa herezja czy objawienie Boże: u zarania nowej religii

2.1. Báb – „jutrenka Słońca, które ma wzejść”

Wiara Bahá'í jest uważana za najmłodszą monoteistyczną religię objawioną, czyli taką, która ma własne święte teksty. Wyznawcy tej religii głoszą, iż cała wspólnota ludzi na Ziemi stanowi jedną rodzinę, powołaną przez jednego i jedyne Boga. Odwieczną prawdą, którą głosili wysłańcy Boga – prorocy – na przestrzeni wieków, jest prawda miłości. Stopień uświadamiania tejże prawdy przez ludzi jest uzależniony od wielu czynników, m.in. od ogólnego rozwoju społeczeństwa i należących do niego jednostek⁷. Właśnie dlatego historia Objawienia w opinii bahaitów obejmuje postacie Zoroastra i Krišny, Mojżesza i Jezusa (S. 2,136-137; 42,13)⁸, Buddy i Muhammada⁹; za własnych objawicieli i zwiastunów nowej religii są uznawani Báb, Bahá'u'lláh oraz ich następcy¹⁰.

Wiek XIX na Zachodzie był czasem wypełnionym oczekiwaniami na drugie przyjście Jezusa. Podstaw biblijnych takich oczekiwań warto doszukiwać się w Księdze Daniela 9,24-27, gdzie natchniony autor, mówiąc o siedemdziesięciu tygodniach, zapowiada przyjście Zbawcy. Po zastosowaniu do proroctw takiej samej metody liczenia¹¹ William Miller, stojący u początków XIX-wiecznego adwentyzmu, oznajmił, iż Mesjasz ma powrócić w 1844 roku. Wiadomo, że

⁷ L. Żuk-Łapińska, *Religia Bahá'í*, Kraków 1993, s. 3.

⁸ W niniejszym artykule wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z wydania: *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986; oraz z wydania angielskojęzycznego: *The Quran*, translated by Maulana Wahiduddin Khan, New Delhi 2013.

⁹ Część publikacji w języku polskim imię Proroka islamu podaje w innej wersji transliteracyjnej – *Mahomet*. W niniejszym artykule natomiast jest użyta wersja *Muhammad*, która według zasad transliteracji fonetycznej z języka arabskiego jest, jak się wydaje, jednak słuszniejsza. Por. S. Grzechowiak, *Tematy z religii*, Gniezno 1997, s. 40.

¹⁰ J. Huddleston, *Ziemia jest jednym krajem*, tłum. Z. Waiss, Kraków 1993, s. 30.

¹¹ Zob. A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 207-211.

jego żarliwie oczekującą na paruzję grupę chrześcijan spotkało rozczarowanie. Adwentyści dokonali potem korekty swojej doktryny, mówiąc o nadejściu nowej ery. W literaturze bahaitów datę tę również rozpatrują jako początek nowej ery, co prawda już w nieco innym sensie. Według Bahá'í: to był rok nowego Przymierza, czas, kiedy przyszedł nowy Prorok¹².

W owym czasie burzliwe spory pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii trwały nie tylko na Zachodzie, ale przede wszystkim na Wschodzie. W Persji za rządów despotycznej dynastii Qajarów (1785-1925) podobne spory były rozstrzygane dość surowo, za pomocą terroru i prześladowań. To wszystko powodowało, iż rzesze ludzi różnych wyznań zwracały się do mistyki i wiary w rychłe przyjście zbawiciela. Rygorystyczni reformatorzy wraz z fanatykami religijnymi pojawiali się niezmiennie często. 23 maja 1844 roku w perskim mieście Shiráz młody dwudziestopięcioletni Siyyid'Ali Muhammad w obecności życzliwego mu szyickiego mułły szajchitów Husayn-i-Buszni¹³, ogłosił swoją misję, a siebie nazwał Báb, co znaczy *Brama*¹⁴. Nowy Prorok wyznaczył osiemnastu uczniów, mianując ich Literami Żyjących¹⁵, aby podkreślić rolę powołanych. Jego naśladowcy, którzy wkrótce pojawili się we wszystkich zakątkach Persji, zaczęli określać się babistami. Niedługo po ogłoszeniu swojej misji Báb udaje się do Mekki, gdzie pozyskuje zarówno nowych adeptów, jak również podejrzliwość i wręcz wrogość ortodoksyjnych wyznawców islamu.

Nauki Bába głosiły nadejście nowej ery pokoju i miłości, zachęcały do rozwoju powszechnej edukacji i szerzyły troskę o duchowe życie człowieka. Mówiąc o pokonaniu uprzedzeń wszelkiego rodzaju, nowy prorok naraził się na ostrą krytykę ze strony władz muzułmańskich, zwłaszcza że nie poprzestał tylko i wyłącznie na deklaracjach miłości i pokoju. Báb nazwał siebie dwunastym imamem proroka Muhammada, który to imam według szyitów dwunastowców (określanych również imamitami) po zniknięciu w tajemniczych okolicznościach w IX wieku pozostaje „w ukryciu”, a na końcu świata pojawi się jako *Mahdi* i zaprowadzi sprawiedliwość¹⁶. Báb nie tylko przyjął imię

¹² Ю.А. Иоаннессян, *Вера Бахаи*, Санкт-Петербург 2003, s. 16.

¹³ Z. Landowski, *Islam: nurty, odłamy, sekty*, Warszawa 2008, s. 219.

¹⁴ Słowem *báb* w tradycji isma'ilitów, czyli tzw. szyitów siedmiowców określano też przywódcę duchowego, poprzedzającego rangą imama. Zob. Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, tłum. P. Latko, Katowice 2002, s. 123.

¹⁵ A. Berry, *The Bahá'í faith and its relationship to islam, christianity, and judaism: a brief history*, „International Social Science Review”, t. 79, nr 3-4, 2004, s. 138.

¹⁶ Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 77.

imama – *Mahdi* – ale i tytuł *Nugtiy-i-úlá*, co znaczy *Punkt Pierwotny*, do-
tąd przypisywany tylko prorokowi Muhammadowi. Proklamując po-
wstanie nowej religii, Báb nie odrzucał dawnych prorocstw, ponieważ,
jak mówił nowy prorok, Bóg przekazuje nadal te same prawdy, lecz
przy ich odczytaniu należy uwzględniać zmieniające się okoliczności
oraz poziom rozwoju duchowości w społeczeństwie, gdzie te prawdy
będą głoszone¹⁷. To wszystko spowodowało odcięcie babizmu od swo-
ich muzułmańskich korzeni i od muzułmańskiego prawa religijnego.
Babistom zaczęto nawet odmawiać pochówku na cmentarzach przyna-
leżących do wyznawców innych religii¹⁸.

Takiego nowego odczytania prawd islamu nie zaakceptowali
ani przywódcy muzułmańscy, ani ówczesne władze polityczne: babi-
stów oskarżono o herezję, zaczęły się masowe prześladowania. Dok-
tryna babizmu, mocno powiązana z mistyczną tradycją isma'ilitów
oraz szajchitów¹⁹, zawierała w sobie również pierwiastki reform o cha-
akterze politycznym oraz społecznym, co tylko wzmacniało niechęć
do adeptów nowej religii ze strony władz. Po serii powstań i buntów,
wzniesionych przez babistów, ich przywódca został aresztowany i po
torturach, razem ze swoim uczniem, publicznie stracony²⁰ w 1850 roku
na stokach cytadeli w Tebrizie, w irańskim Azerbejdżanie. Przed eg-
zekucją przedstawiciele duchowieństwa, urzędników wraz z arcy-
księciem szesnastoletnim Nazirem ad-Dinem Szachem przesłuchiwa-
li aresztowanego, próbując go zmusić do wyrzeczenia się swych here-
tyckich poglądów, co okazało się bezskuteczne. Wydarzenia publicznej
egzekucji są owiane legendą cudu, do którego rzekomo doszło w mo-
mencie stracenia skazańców: po pierwszej salwie ormiańskich żołnie-
rzy ciała nie były nawet ranne²¹.

Ciało Báb'a zostało pogrzebane w fosie, skąd po pewnym cza-
sie wykradli je uczniowie bahaici i w 1909 roku złożyli u podnóża góry
Karmel w mauzoleum centrum bahaistycznego w palestyńskiej Haj-
fie²². Stojąca w otoczeniu kwiecistych ogrodów świątynia bahaicka
z grobem Proroka w środku stanowi dzisiaj centrum ruchu pielgrzym-
kowego dla bahaitów z całego świata, a Hajfa od 1923 roku stała się

¹⁷ L. Żuk-Łapińska, *Religia Bahá'í*, dz. cyt., s. 6.

¹⁸ *Islam and the Baha'i Faith. The Most Recent among the World's Religions*, 2004,
www.bci.org/islam-bahai/SectIslam.htm [dostęp: 8.04.2015].

¹⁹ Zob. Z. Landowski, *Islam: nurty...*, dz. cyt., s. 218-219.

²⁰ Por. *Koran*, S. 5,70.

²¹ Zob. L. Żuk-Łapińska, *Religia Bahá'í*, dz. cyt., s. 7.

²² T. Jędrusiak, *Architektura sakralna bahá'itów, najmłodszej religii świata celem tu-
rystyki kulturowej*, „Turystyka kulturowa”, nr 10, 2010, s. 6.

centrum administracyjnym nie tylko wyznawców tej religii na terenie Izraela, ale i całej światowej wspólnoty Wiary Bahá'í²³.

2.2. Bahá'u'lláh – „Chwała Boga”

Represje, do których doszło – tradycja babistów podaje liczbę 20 tysięcy męczenników poległych za wiarę²⁴ – nie tylko nie złagodziły konfliktu, lecz jeszcze bardziej go podsyciły. Zwolennicy nowego wyznania wszczęli szereg buntów w całym kraju, a w niektórych regionach udało się im nawet przejąć władzę z rąk muzułmańskich elit rządzących, tworząc coś w rodzaju miast-państw. Prześladowania wywołały potężną emigrację babistów, którzy opuszczając Persję głównie osiedlali się na terenie Iraku. Od tego czasu właśnie w Bagdadzie należącym wtedy do Imperium Osmańskiego, Mírzá Jahjá `Alí Núrí, wyznaczony na następcę przez samego Báb'a, sprawował funkcję przywódcy ruchu babistów²⁵. Do Bagdadu z Teheranu przeniósł się także brat ojca Mírzá'y Jahjá Nuri'ego, o trzynaście lat od niego starszy Mírzá Husajn `Alí Núrí²⁶, który stał się przywódcą większościowego liberalnego odłamu ruchu babistów, nazywanego później od imienia, które przyjął Mírzá `Alí Núrí – Bahá'u'lláh (*Chwała Boga*) bahaizmem. Odłám mniejszościowy natomiast zaczęto określać mianem azalizmu od imienia Subh al-Azal (*Poranek Wieczności*), które przyjął Mírzá Jahjá `Alí Núrí.

Kolejny etap emigracji przypada na 1863 rok, kiedy to skłóconych już wówczas ze sobą babistów władze Imperium przenoszą z Istambułu, gdzie znajdowali się wówczas bracia, do Edyrny. Bahá'u'lláh ogłosił się wtedy manifestacją Boga i zbawicielem, a jego brat w odpowiedzi na to – prorokiem. Ostateczny rozłam wśród dawnych zwolenników nauki Báb'a w 1867 roku, wykrycie przez władze tureckie w szeregach oficerów osmańskich sympatyków nowej wiary²⁷ oraz uznanie przez muftiego Istambułu babizmu za herezję zadecy-

²³ Zob. Ю.А. Иоаннессян, *Вера Бахаи*, dz. cyt., s. 295.

²⁴ Z. Landowski, *Islam: nurty...*, dz. cyt., s. 35.

²⁵ Wersję naznaczenia na następcę Mírzá'y Jahjá `Alí Núrí'ego popiera angielski historyk religii E.G. Browne, natomiast Francuz M. de Gobineau uważa, iż został on wybrany przez wspólnotę już po śmierci Báb'a.

²⁶ Ю.А. Иоаннессян, *Вера Бахаи*, dz. cyt., s. 55-56.

²⁷ Bahaizm odegrał swoją rolę także w późniejszym okresie historii Imperium Osmańskiego. Zob. N. Alkan, *The eternal enemy of Islám: Abdullah Cevdet and the Bahá'í religion*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, t. 68, nr 1, 2005, s. 1-20.

dowały o losie tego religijnego nurtu. Pisma babistów zostają spalone, a skłócone sekty rozdzielone: azalici zostają wysłani na Cypr, bahaici – do Akki w Palestynie²⁸. To była czwarta, a zarazem ostatnia banicja Bahá'u'lláha.

Babizm jako ruch społeczno-polityczny był pokonany, chociaż babizmu jako religii wykorzenie się nie udało. Strata lidera i przywódcy w pewnym sensie osłabiła babistów, ale nie spowodowała zniknięcia całego ruchu: część babistów oczekiwała na przyjście kolejnego Proroka, zapowiedzianego przez Báb'a. W swoich Pismach w językach arabskim i perskim zatytułowanych *Bayan* Báb dużo miejsca poświęcał osobie Zbawcy, który ma nastąpić po nim i którego nazywał Tym, „Którego Bóg objawi”²⁹, podczas gdy siebie określał jedynie jutrzeńką „Słońca, które ma wzejść”. Báb nie podał precyzyjnej daty, kiedy nowy Prorok ma przyjść, dlatego jego naśladowcy udało się bez specjalnych trudności przekonać swoich współwyznawców do odczytania tych słów na swoją korzyść. Tym bardziej, iż Báb w rozdziale siódmym *Bayan'a* pisze o konieczności natychmiastowego podporządkowania się nowemu Prorokowi, kiedy tylko ogłosi on swoją misję, a uznanie Proroka stanowi nieodzowną część Przymierza z Báb'em³⁰.

Misja nowego proroka została entuzjastycznie zaakceptowana przez zwolenników nowej religii, którzy odtąd mianowali się bahaitami bądź przyjaciółmi. Bahá'u'lláh aktywnie zajmował się komentowaniem pism Báb'a, jak również pisał swoje własne traktaty, w których wyjaśniał znane z islamu pojęcia teologiczne oraz moralne według zasad nowej wiary. Pamiętał także o misyjnym wymiarze swojej doktryny – sporo listów kierował do ówczesnych dostojników: sułtana Abdülaziza, papieża Piusa IX, królowej Wiktorii, cesarzy Napoleona III i Wilhelma I oraz cara Aleksandra II³¹. Narracja w tych listach – podobnie jak w Koranie – jest prowadzona w imieniu Boga, tyle że teraz w roli proroka występował nie Muhammad, lecz Bahá'u'lláh.

Bahá'u'lláh jest autorem szeregu pism, takich jak *Kitáb-i-Aqdas* (*Najświętsza Księga*) oraz *Kitáb-i-Íqán* (*Księga Pewności*), które uważane są przez bahaitów za główne sakralne dzieła natchnione, a także *Słowa Ukryte* oraz *Siedem Dolin* – uznanych za główne traktaty mistyczne³².

²⁸ Z. Landowski, *Islam: nurty...*, dz. cyt., s. 40.

²⁹ Bahá'u'lláh, *Pokłosie Pism*, tłum. E. Karoluk, Warszawa 2010, s. IX.

³⁰ Ю.А. Иоаннессян, *Вера Бахау*, dz. cyt., s. 34, 37.

³¹ Zob. J.R.I. Cole, *Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century*, „International Journal of Middle East Studies”, t. 24, nr 1, 1992, s. 5.

³² G.A. Mather, L.A. Nichols, *Słownik sekt, nowych ruchów religijnych i okultyzmu*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2006, s. 39.

Pisma wyjaśniają podstawowe pojęcia i kategorie nowej religii: Objawienie prorockie, funkcję Proroków oraz ich zmianę, relacje do Boga, szereg terminów dogmatycznych, które są obecne w każdym systemie wierzeniowym. Po śmierci Bahá'u'lláha w 1892 roku nowym liderem wspólnoty stał jego starszy syn `Abbás Effendi, który przyjął imię `Abdu'l-Bahá (*Stuga Chwały Boga*). Dzieła jego autorstwa, pisane w różnych odstępach czasowych po persku, po arabsku i po turecku, są otaczane szacunkiem i uznawane za pisma sakralne³³. Naśladowcy Bahá'u'lláha wspólnota Bahá'í zawdzięcza m.in. rozprzestrzenienie wiary poza krąg islamu, wzniesienie sanktuarium na górze Karmel, interpretację wszystkich ważniejszych problemów religijnych i opis reguł, dotyczących wspólnoty, a także liczne tłumaczenia tekstów na języki zachodnie.

Dokonana analiza historyczna pozwoliła odnaleźć historyczne korzenie Wiary Bahá'í. Aby jednak dostrzec podobieństwa i różnice pomiędzy religią Bahá'í a islamem, warto sięgnąć do źródeł i przyjrzeć się bliżej stanowiącej podstawę dla bahaizmu matrycy muzułmańskiej. Przyjmując ideę sukcesywnego Objawienia Bożego, islam, w mniemaniu bahaitów, jest bezpośrednim historycznym przygotowaniem ich wiary. O tym, iż Wiara Bahá'í nie jest sektą islamu wspomina się w pismach wnuka `Abdu'l-Bahá'y Shoghi Effendi Rabbaniego, który po śmierci dziadka w latach 1921-1957 był tzw. Strażnikiem Wiary³⁴, bądź *wali-ye Amr Allah* – powiernikiem Boga³⁵.

Przed swym zgonem w 1957 roku Shoghi Effendi powołał dwadzieścia pięć osób zwanych Rękami Sprawy Bożej, których zadaniem było głoszenie i ochrona Wiary Bahá'í. W 1963 odbyły się wybory pierwszego Domu Sprawiedliwości – najważniejszego organu administracji bahaitów³⁶. W wyborach przeprowadzonych według zaleceń zawartych w Pismach Bahá'u'lláha uczestniczyło pięćdziesiąt sześć istniejących wówczas narodowych Zgromadzeń Duchowych. Dzisiaj światowa wspólnota tej religii liczy ponad pięć milionów członków, a sama wiara jest drugą po chrześcijaństwie według geograficznego kryterium rozpowszechnienia³⁷.

³³ L. Żuk-Łapińska, *Religia Bahá'í...*, dz. cyt., s. 15.

³⁴ Sh. Effendi, *Lights of Guidance*, New Delhi 1988, s. 1664.

³⁵ T. Margul, *Bahaizm*, [w]: W. Tyloch i in. (red.), *Leksykon religioznawczy*, Warszawa 1988, s. 25.

³⁶ Bahá'u'lláh, *Pokłosie Pism*, dz. cyt., s. XVIII.

³⁷ Bahá'í International Community, *Statistics*, 2015, <http://news.bahai.org/media-information/statistics> [dostęp: 8.04.2015].

3. Islam wobec bahaitów

3.1. Prorok, Mahdi, Objawienie

Pozycji islamu w bahaizmie nie da się wbrew pozorom scharakteryzować ani precyzyjnie, ani jednoznacznie. Niektórzy twierdzą, że owszem, bahaizm mieści się w obrębie bardzo szeroko pojętej tradycji islamu, tyle tylko, że jest ruchem pseudomuzułmańskim bądź takim, który tylko podszywa się pod islam. Zwolennicy tego poglądu używają pojęcia *sekta*, co czyni z bahaitów – w sposób zamierzony lub nie – wrogów. Takie podejście można wytłumaczyć tym, iż z jednej strony religia Bahá'í pojawia się w łonie islamu, rozwijając się w odrębny ruch babistów, który powstał na początku w środowisku szyickim. Wszystko to pozwala bahaitom uznawać jednoznacznie i bez wahania Koran za Objawienie Boga, a Muhammada za Sługę Boga i Posłańca (S. 33,40). Ważne jest również i to, że słownictwo adeptów nauk Báb'a i Bahá'u'lláha jest przesiąknięte pojęciami z języków perskiego i arabskiego.

Z drugiej jednak strony, dość szybko daje się zauważyć znaczący problem: bahaici nie uważają Muhammada za Pieczęć Proroków w rozumieniu muzulmańskim³⁸, czyli nie uważają go za ostatniego proroka³⁹, co niewątpliwie nie może być przez wyznawców islamu zaakceptowane. Bahaici powołują się na opinię Abu Hurairy oraz Al Hendy'ego, uczonych muzulmańskich, którzy wprost mówią o braterstwie wszystkich proroków Bożych, mających różne matki, lecz należących do tej samej wiary i religii⁴⁰.

W dziele *Kitáb-i-Íqán* Bahá'u'lláh niejednokrotnie mówi o roli i znaczeniu Proroka Muhammada, przesłanie którego ma być szerzone również w synagogach oraz kościołach, albowiem jest to nieodzowna część Bożego planu realizowanego przez misję pośrednictwa kolejnych Uniwersalnych Nauczycieli⁴¹. Założyciel nowej religii tłumaczył też swoim towarzyszom, czemu ani Báb'a, ani jego samego nie uznają za nowych objawicieli Odwiecznej Prawdy: w ten sposób wypełnia się Pismo – wszystkich posłańców wyśmiewano, uważając ich za kłamców i próbując ich pochwycić (S. 36,30; 3,184; 25,19; 40,5; 2,87). Bahá'u'lláh

³⁸ Zob. M.W. Khan, *What Is Islam*, New Delhi 2013, s. 19-21.

³⁹ Por. Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzulmańskiej*, tłum. P. Latko, Katowice 2002, s. 165.

⁴⁰ *Islam and Baha'i Faith. Oneness of the Prophets*, 2004, www.bci.org/islam-bahai/AllProphets.html [dostęp: 8.04.2015].

⁴¹ Por. *Koran*, S. 3,110; 3,55.

podkreślał, że tego rodzaju postawy mogły być podyktowane obawą przed fałszywymi prorokami, dlatego nie zawsze kryły w sobie złe intencje. Innym powodem nieprzyjęcia boskiej misji posłańców mogą być przyczyny o charakterze czysto ludzkim, psychologicznym: ktoś bez ziemskiej władzy i zamożności znany od dzieciństwa w swoim kręgu znajomych i przyjaciół nagle objawia, iż jest Prorokiem (S. 25,7-8)⁴². Niepoślednią rolę w odrzuceniu nowych posłańców mają duchowni i kapłani religii już istniejących, którzy uważają, że Objawienie już dokonało się wcześniej, wypełnione przez poprzednich proroków (S. 33,67; 6,116; 10,39-41). Bahá'u'lláh ostrzega, aby nie popełniać błędów takich jak kiedyś kapłani z sądu faraona przeciwko Mojżeszowi (S. 10,75-76), rabini spiskujący przeciwko Jezusowi albo misjonarze i nauczyciele wiary, którzy pragnęli zahamować oddzielenie się islamu⁴³.

Islam, jak większość wielkich religii, nie jest wyznaniem monolitycznym, a jako ideologia nie posiada jedynej doktryny. Będąc swego rodzaju konglomeratem religii zawiera według różnych źródeł powyżej siedemdziesięciu sekt, z których każda uznaje siebie za jedyne prawdziwą⁴⁴. Każda z grup w islamie traktuje doktrynę bahaizmu *stricte* w odniesieniu do teologii swojej własnej tradycji wyznaniowej. I jeżeli pewne *novum* bahaitów – na przykład dotyczące kwestii czystości – jakoś można pogodzić z Koranem bądź Sunną, to już uznanie Bahá'u'lláha za nowego proroka, a nawet za Mahdiego nie pozwala niektórym muzułmanom uważać Wiary Bahá'í za odłam islamu, nawet za odłam heretycki⁴⁵. Właśnie to stanowi główną barierę teologiczną w dyskursie pomiędzy zwolennikami obu religii.

Święte teksty judaizmu i chrześcijaństwa również zawierają fragmenty mówiące o zapieczętowaniu dzieł Bożych już dokonanych, co rzekomo ma wskazywać na ostateczność Objawienia, które się dokonało w każdej z tych poszczególnych religii⁴⁶. Jeden z autorów bahaickich w swoim dziele przekonująco pokazuje, że nie trzeba się dziwić takiej reakcji muzułmanów na wiadomość o nowym odczytaniu Objawienia w tradycji Bahá'í, ponieważ identyczną reakcję wywoływały wiadomości o nowym Przymierzu w historii judaizmu i chrześcijaństwa; ci wierni też są przekonani, jak i muzułmanie, że w ich reli-

⁴² Por. Mt 13,55-56.

⁴³ Islam and Baha'i Faith, *Rejection of the New Religion*, 2004, www.bci.org/islam-bahai/RejectionReligion.htm [dostęp: 8.04.2015].

⁴⁴ Zob. Z. Landowski, *Islam: nurty...*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁵ Por. S.H. Nasr, *Istota islamu: trwałe wartości dla ludzkości*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, s. 76.

⁴⁶ Zob. Dn 12,9; Łk 21,33; J 14,6; Hbr 1,1-2; por. *Koran*, S. 5,18.

giach Bóg dokonał Objawienia ostatecznego⁴⁷. Podobnie, powołując się na surę 5,3, która miała być objawiona Muhammadowi jako ostatnia, mówią o swojej wierze wyznawcy Allaha.

W innym ujęciu postrzegają Prawdy Objawione bahaici, dla których Muhammad jest Pieczęcią Proroków, lecz tylko dla określonego „odcinka proroczego”⁴⁸, czyli tzw. Cyklu Adamowego⁴⁹. Muhammad będąc wyróżnionym, nie był ostatnim głosicielem Prawdy Bożej, skoro Bóg objawił nowego Proroka – Bahá'u'lláha, co wcale nie podważa legalności instytucji muzułmańskich, takich jak na przykład imamat. Co więcej, tekst Świętej Księgi islamu, zdaniem bahaitów, wprost wskazuje na stopniowy rozwój Tradycji Objawienia Bożego⁵⁰. Surę 33,40 o braku następców Muhammada bahaici interpretują w ten sposób, że opisuje ona raczej sytuację braku spadkobierców (czytaj: synów) w linii prostej, którzy mogliby zastępować Proroka po śmierci⁵¹, co wcale nie implikuje braku proroków jako takich. Odwołując się do Koranu, wyznawcy Wiary Bahá'í wskazują przekazywalny charakter Objawienia, które wiąże się z Muhammadem (S. 2,143) – Bóg przecież nie znosi podziałów, rozłamów i nienawiści (S. 3,103, 105-107; 6,159).

Ciekawe, że sami bahaici nie są przekonani co do tego, iż Bahá'u'lláh jest ostatnią inkarnacją *mazhar ilahi* – Bożego Objawienia⁵²: za około tysiąc lat od momentu rozpoczęcia misji Mírzá'y Husajna `Alí Núrí'ego Bóg ześle nowego Proroka, który przyniesie nowe Przymierze⁵³. Stąd często pojawiające się w pismach tej religii zdecydowanie holistyczne ujęcie, obejmujące proroków, którzy już przyszli, jak i tych mających dopiero przyjść w przyszłości, bo prawdziwie są „głową ciała świata, oczyma narodów, siedzą na tym samym tronie, głoszą tę samą wiarę, wypowiadając tę samą mowę”⁵⁴. Wszyscy posłańcy Boga głoszą jedną Prawdę – jedność i jedyność Wszechmogącego, co wcale nie kłóci się z jednym z podstawowych dogmatów wiary w islamie – *tawhid*⁵⁵. Przyjmuje się, że oczekiwania na nadejście Maszy'acha w ju-

⁴⁷ K. Hakim, *Six meanings associated with the terms „Seal of the Prophets” & „Seal of the Messengers”*, www.bci.org/prophecy-fulfilled/seal.htm [dostęp: 8.04.2015].

⁴⁸ Por. *Koran*, S. 9,33; 48,28; 61,9.

⁴⁹ Por. *Koran*, S. 13,38-40.

⁵⁰ Zob. *Koran*, S. 61,5-6,8.

⁵¹ Por. J. Huddleston, *Ziemia jest jednym krajem*, tłum. Z. Waiss, Kraków 1993, s. 144, 151.

⁵² T. Margul, *Bahaizm*, dz. cyt.

⁵³ Por. *Koran*, S. 33,7-8; 3,81-82.

⁵⁴ Zob. Sh. Effendi, *The Promised Day is Come*, Wilmette 1996, s. 107-108.

⁵⁵ Por. M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Islam. Religie świata*, tłum. A. Wąs, War-

daizmie, Buddy Maitreya w tradycji mahayana, Jezusa w chrześcijaństwie, Ukrytego Imama *Mahdi* bądź *Qa'ima* w islamie⁵⁶ są wyrazem tęsknoty za Prawdą, którą bezustannie objawia Bóg. Shoghi Effendi używa na określenie *esencji* ciągłości procesu Objawienia trzech komplementarnych pojęć: wszczepienie zasady relatywności Prawd religijnych, kontynuacja Objawienia Bożego oraz etapowość doświadczenia religijnego⁵⁷.

W kontaktach pomiędzy wyznawcami dwóch wymienionych wyżej religii punktem zapalnym jest nie tylko osoba Proroka Muhammada. Sporo dyskusji toczy się wokół i takich tematów, jak na przykład kwestia Sądu w Dniu Ostatecznym, co w eschatologii islamu jest dość istotnym i znaczącym elementem wiary⁵⁸. Szukając dodatkowego argumentu co do słuszności swojej pozycji, wyznawcy religii muzułmańskiej powołują się na Świętą Księgę: nie należy poszukiwać innej religii niż islam ze względów na życie ostateczne (S. 3,85; 43,65). Muzułmanie podkreślają, że islam – poddanie się woli Boga – nie jest mahometanizmem⁵⁹, lecz religią wszystkich⁶⁰ (S. 34,28), a poszukiwanie czegoś ponad to jest zaprzeczeniem Objawienia. Bahaici wręcz przeciwnie – twierdzą, iż żadna wcześniejsza religia nie może być odczytywana w takim kluczu, bo to przeczy ich rozumieniu Objawienia w duchu inkluzywności, powszechności i nieostateczności⁶¹.

3.2. Człowiek i jego obowiązki w ujęciu muzułmańskim oraz bahajskim

Każda religia zawiera podstawowe składniki doktrynalne, wśród których ważne miejsce zajmuje teoria człowieka, tzw. antropologia religijna⁶², istotna zwłaszcza w wymiarze eschatologicznym. Teologowie muzułmańscy wyróżniają trzy kategorie dotyczące zmartwychwstania człowieka: *al-Qiyamtu'l Sughra* – zmartwychwstanie na-

szawa 2009, s. 20, 212.
⁵⁶ Zob. J. Smith, *Messianic Prophecies*, <http://bci.org/prophecy-fulfilled/founders.htm> [dostęp: 4.02.2015].

⁵⁷ Por. Sh. Effendi, *The Promised Day...*, dz. cyt., s. 108.

⁵⁸ Zob. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Ołędzka, Warszawa 1988, s. 324-338.

⁵⁹ Zob. H.A.R. Gibb, *Mahometanizm*, tłum. H. Krahelska, Warszawa 1965.

⁶⁰ T. Ben Shehab, *The Truth Is...*, b.m. i r.w., s. 22.

⁶¹ S. Fazel, *Baha'i Approaches to Christianity and Islam: Further Thoughts on Developing an Inter-Religious Dialogue*, „Bahá'í Studies Review”, v. 14, 2008, s. 43.

⁶² W. Pałubicki, *Teologia*, [w]: W. Tyloch i in. (red.), *Leksykon religioznawczy*, dz. cyt., s. 275.

stępujące w momencie zgonu osoby, kiedy to anioł śmierci zabiera życie oraz dochodzi do rozdzielenia nagród i kar wedle czynów zmarłego (S. 14,23; 11,106-107; 39,73-74)⁶³; *al-Qiyamatu'l Wusta* – zmartwychwstanie pośrednie, odnoszące się do konkretnej wspólnoty, społeczności lub narodu; *al-Qiyamatu'l Udhma* – zmartwychwstanie dla wszystkich w Dzień Sądu – *Yawmu'l Deen* – wraz z przyjściem Mahdiego, kiedy prorocy będą wypytywani jako świadkowie tych narodów, do których zostali posłani (S. 39,69)⁶⁴. Bahá'u'lláh natomiast rozumie zmartwychwstanie raczej w sensie metaforycznym, mówiąc o *drugim przyjściu, powrocie*, polegającym na zesłaniu przez Boga kolejnego Proroka wraz z tymi, którzy będą wypełniać nową powierzona mu misję⁶⁵. Zwykle bahaici w tym miejscu wskazują na koraniczne wersety, z treści których można wnioskować o duchowym charakterze życia, sugerującym, iż po duchowej śmierci odbędzie się podobny duchowy powrót (S. 6,122; 3,169-170; 16,20-21).

Wyznawcy Wiary Bahá'í zaznaczają, że powodów, które decydują w życiu osoby o przyjęciu tej bądź innej religii, jest wiele: atrakcyjna doktryna społeczna wybranego systemu, obrzędowość i rytuały, racjonalne dochodzenie i poszukiwanie, wreszcie szczere przekonanie o prawdziwości wybranej drogi, opierające się na przeżyciu mistycznym, objawieniu prywatnym, jak również na wizjach i ekstazach. Wszystkie drogi jednak mają nas doprowadzić do Boga⁶⁶, i – aby być uczciwym – wobec wszystkich religii należy zastosować jednakoowe kryteria. Jedyna droga nie będąca miłą Bogu to ślepe naśladowanie albo, co gorsza, bezrefleksyjne dziedziczenie religii (S. 5,104; 7,28).

Teologia bahajska postrzega świat w sposób cykliczny, każdy z okresów rozwoju obdarzając kwiecistą metaforą: wiosna przebudzenia, lato osiągnięć, jesień załamania, zima zwątpienia⁶⁷. Nauka głoszona przez kolejnego Pośłańca ma odzwierciedlać naturę samego kochającego Boga, a postawa życiowa niby lustro odbijające światło słońca, spełniając pewne warunki, ma wzbudzać szacunek wśród ludzi (por. Mt 7,17-20)⁶⁸. Kategorie globalnego społeczeństwa, światowego obywatelstwa, równości płciowej i rasowej, wszystko więc, co dzisiaj sta-

⁶³ Zob. S.H. Nasr, *Istota islamu: trwałe wartości dla ludzkości*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2010, s. 207.

⁶⁴ J. Keller i in., *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1978, s. 509.

⁶⁵ Ю. А. Иоаннессян, *Вера Бахаи*, dz. cyt., s. 269.

⁶⁶ Zob. Koran, S. 2,156; 53,42; 96,8.

⁶⁷ J. Huddleston, *Ziemia jest...*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁸ S. Fazel, *Bahá'í Approaches to Christianity and Islam: Further Thoughts on Developing an Inter-Religious Dialogue*, „Bahá'í Studies Review”, v. 14, 2008, s. 51-52.

nowi nieodzowną część cywilizacji wieku XXI, w połowie wieku XIX, kiedy Bahá'u'lláh ogłosił swoją misję, było czymś niewyobrażalnie radykalnym, a zarazem stanowiło treść tego, co w terminologii Bahá'í nazywane zostało Bożą Wiosną. Celem Objawienia było i nadal jest zapewnienie idealnego przewodnictwa, nie tylko dla duchowego postępu pojedynczego wyznawcy, ale także dla ukształtowania społeczeństwa jako takiego. Tu przejawia się kolejna ważna różnica pomiędzy tymi dwiema religiami: podczas gdy wśród istniejących systemów wierzeniowych Koran uznaje tylko judaizm, chrześcijaństwo oraz islam jako natchnione przez Boga (S. 5,44-47; 22,40), bahaici wierzą, że wszystkie religie są integralnymi częściami składającymi się na jeden Boży plan. Natomiast religię jako taką postrzega się niczym lek, który, jeśli nie przynosi ukojenia, należy porzucić⁶⁹. Zadaniem religii jest wytworzenie mocnych, nienaruszalnych więzów jedności. Aby osiągnąć stan dojrzałości i świadomego zjednoczenia rodzaju ludzkiego, należy zastosować i trzymać się odpowiednich zasad postępowania w relacjach z Bogiem i ludźmi.

Generalnie rzecz ujmując, główne różnice doktrynalne pomiędzy islamem a bahaizmem nie znajdują się na płaszczyźnie metafizycznej, która to w zasadzie jest taka sama, i nawet pięć filarów islamu w interpretacji `Abdu'l-Bahá'y (patrz tabela) są zachowane w bardzo podobnej do pierwotnej formie. Największe odmienności⁷⁰ aczkolwiek są ukryte w doktrynie społecznej⁷¹, stanowią *differentia specifica* każdej z samoistnych religii.

Tabela – Filary wiary w dwóch tradycjach⁷²

Filary	Islam	Wiara Bahá'í
Iman	Świadome i szczerze wyznanie wiary w obecności świadków	Wyznanie wiary przez podpisanie karty zgłoszenia we wspólnocie
Salat	Pięciokrotna / trzykrotna dzienna modlitwa	Trzykrotna dzienna modlitwa
Zakat	Jałmużna obowiązkowa, podatek religijny	Składki dobrowolne, tzw. huqúqu'lláh

⁶⁹ J. Huddleston, *Ziemia jest...*, dz. cyt., s. 34.

⁷⁰ Zob. A. аль-Шеха, *Послание ислама*, b.m. i r.w., s. 12-43.

⁷¹ Por. Bahá'u'lláh, *Pokłosie Pism*, dz. cyt., s. XIII.

⁷² Zob. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Ołędzka, Warszawa 1988, s. 350-404; *Wspólnota bahaicka: założenia, dążenia i cele*, www.bahai.org.pl/wp-content/uploads/wspolnota_bahaicka.doc, [dostęp: 7.04.2015].

Sawm	Post w miesiącu Ramadan (30 dni)	Post w miesiącu `Alá' (19 dni)
Hajj	Pielgrzymka do Mekki (przynajmniej raz)	Pielgrzymka do Akki, Hajfy, Shírázu

3.3. Islam a Bahá'í: dialog czy konfrontacja?

Stosunek wobec bahaitów wśród społeczności zwykłych muzułmanów jest różny, z dominacją jednak nastawienia negatywnego i uwarunkowany zasadniczo stopniem znajomości oraz wiedzy na temat tego wyznania, wiedzy zaczerpniętej często albo od innych muzułmanów, albo ze źródeł autorów niebahaickich⁷³. Zwolennicy nauk Bahá'í podejmują próbę uzasadnienia swojego stanowiska, podając cytaty z Koranu dotyczące konieczności jasnego rozeznania, zanim się podważy czyjąś wiarę (S. 4,94) oraz mówiące o takiej relacji do osób nazywających Boga swoim Panem (S. 40,28; 3,193), która by ich nie uraziła i nie wywołała w nas później żalu (S. 49,6).

W szeregu krajów wyznawcy nauk Bahá'u'lláha są prześladowani ze względu na swoją wiarę (wymownym przykładem może być Iran, zwłaszcza po rewolucji 1979 roku⁷⁴, a także Turkmenistan⁷⁵). Choć jeszcze w 1925 roku Religijny Sąd Najwyższy w Egipcie postanowił uznać bahaizm za odrębną i niezawisłą religię, która jest „całkowicie niezależna w zakresie przekonań, zasad i praw własnych”⁷⁶, jednak nieprzyjazny stosunek wobec wiernych Bahá'í nadal ma miejsce⁷⁷. Komitet do spraw fatw przy wyższej muzułmańskiej uczelni Al-Azhar wydał rozporządzenie, uznające porzucenie islamu na rzecz nowej wiary bahaitów za apostazję. W Iranie do dzisiaj obowiązuje artykuł 13 Konstytucji, w którym pośród kilku mniejszości religijnych wymienionych jako uznawane przez państwo – nie pojawia się bahaizm⁷⁸. Od 1983 roku

⁷³ Zob. A.Q. Niyáz, *The Bábí and Bahá'í religion*, Tilford 2004.

⁷⁴ Zob. A. Berry, *The Bahá'í faith...*, art. cyt., s. 140-142.

⁷⁵ W Aszchabadzie w 1918 r. powstał pierwszy bahaicki Dom Modlitwy (istniał do 1963) zlikwidowany po uszkodzeniach, do których doprowadziło trzęsienie ziemi w 1948 r. Zob. Ю. А. Иоанессян, *Вера Бахаи*, dz. cyt., s. 133.

⁷⁶ Zob. J. Pink, *A Post-Qur'anic Religion between Apostasy and Public Order: Egyptian Muftis and Courts on the Legal Status of the Bahá'í Faith*, „Islamic Law and Society”, t. 10, nr 3, 2003, s. 409-434.

⁷⁷ P.I. Kalwas, *Poza prawem*, „Gazeta Wyborcza”, 24 stycznia 2013, s. 10-11.

⁷⁸ F. Kazemzadeh, *The Baha'is in Iran: Twenty Years of Repression*, „Social Research”, t. 67, nr 2, 2000, s. 537.

aż do dziś na terenie wspomnianego kraju obowiązuje całkowity zakaz działalności bahaitów. Rezolucji ONZ w tej sprawie, przyjętej przez Generalne Zgromadzenie 19 grudnia 2001 roku⁷⁹, władze Iranu nie biorą pod uwagę, ignorując tym samym wskazania dotyczące swobody sumienia.

Relacje wyznawców Bahá'í wobec muzułmanów mieszczą się w ramach dialogu z pozostałymi wyznaniem i dotyczą głównie problemów współczesnego społeczeństwa⁸⁰, konieczności porzucenia uprzedzeń⁸¹ i odczytywania znaków czasu, czyli zagadnień poruszanych w Koranie (S. 20,134). Jest szczególnie interesujące, że podczas gdy wśród duchownych i uczonych muzułmańskich można znaleźć najbardziej zagorzałych prześladowców bahaitów – ci ostatni, uważając się za spadkobierców objawienia koranicznego (S. 98,1-3), przyjmują wobec islamu stanowisko bardzo pozytywne, a nawet niejednokrotnie stają w jego obronie, zwłaszcza na Zachodzie⁸², gdzie ostatnio panuje zauważalna podejrzliwość oraz silna niechęć do religii Proroka Muhammada i jej wyznawców⁸³. Z drugiej jednak strony trzeba wspomnieć głosy muzułmanów, którzy możliwość dialogu nie tylko dopuszczają, lecz aktywnie zachęcają do „pertraktacji” z niemuzułmanami: Salman Rushdie, na przykład, szczerze ufa, iż coś takiego da się przeprowadzić bez odrzucania z tego powodu przesłania Koranu, chociaż stosunek tego znanego pisarza wobec Świętej Księgi jest specyficzny i w gruncie rzeczy świadczy o ateizmie Rushdiego⁸⁴.

Wnioski końcowe

Podjmując próbę klasyfikacji religii Bahá'í, koniecznie trzeba zauważyć, że nawet wśród badaczy tematu nie ma jednomyślności. Jeżeli przypatrzymy się bliżej pracom religioznawców, zauważymy, iż hasło *Bahaizm* pojawia się w dziale poświęconym religiom synkretycznym, chociaż sami autorzy takiej typologii podkreślają, że podejście to

⁷⁹ General Assembly, 56/171. *Situation of human rights in the Islamic Republic of Iran*, „Fifty-sixth session Agenda item 119 (c)” A/RES/56/171 (26.02.2002), s. 1-4.

⁸⁰ S. Fazel, *Bahá'í Approaches to Christianity and Islam: Further Thoughts on Developing an Inter-Religious Dialogue*, „Bahá'í Studies Review”, t. 14, 2008, s. 41.

⁸¹ „Nie powinien wierzący zabijać wierzącego”, *Koran*, S. 4,92.

⁸² Por. J. Glover, *Dialogue is the only way to end this cycle of violence*, www.jonathanglover.co.uk/philosophy-beliefs-and-conflicts/dialogue-is-the-only-way-to-end-the-cycle-of-violence [dostęp: 8.04.2015].

⁸³ J. Huddleston, *Ziemia jest...*, dz. cyt., s. 53.

⁸⁴ Zob. B. Lawrence, *Koran*, Biografia, tłum. J. Danecki, Warszawa 2008, s. 182.

nie jest całkiem słuszne⁸⁵. Nie należy także dziwić się, iż w opracowaniach na temat nurtów i rozłamów w islamie pojawiają się teksty dotyczące religii Báb'a i Bahá'u'lláha, co, jak się wydaje, jest absolutnie wytłumaczalne⁸⁶. Spotkać się można również z dość egzotycznym określeniem tej religii jako aryjsko-semickiej⁸⁷. Rozwiązaniem natomiast może być całkiem słuszna propozycja, której zwolennikiem jest religioznawca Gustav Mensching (1901-1978). Według jego definicji bahaizm jest „religią uniwersalną, ponieważ zwraca się do jednostki będącej w ogólnej i egzystencjalnej sytuacji braku łaski”⁸⁸. Filozof i historyk cywilizacji Arnold Toynbee, wypowiadając się na temat nauki Bahá'u'lláha, mówił, że będzie to „światowa religia przyszłości”⁸⁹. A podążając tropem myślowym wyznaczonym przez badacza religii, A. Krymskiego, powiemy, że jeżeli babizm jeszcze pozostawał w ramach islamu, to już bahaizm zdecydowanie poza nie wychodzi⁹⁰.

Podsumowując, zaznaczmy tylko, iż rozumienie jedności religii w ujęciu Wiary Bahá'í znajduje uznanie dzisiaj również wśród niektórych religiologów. Wilfred Cantwell Smith, nestor akademickich studiów komparatystycznych nad religiami, powiedział:

“Jeśli już musimy mieć rywalizację między ziemskimi wspólnotami religijnymi, czy nie moglibyśmy przynajmniej teraz rywalizować ze sobą w determinacji i zdolności do wspierania pojednania?”⁹¹.

⁸⁵ Por. T. Margul, *Bahaizm*, dz. cyt.; M. Malherbe, *Religie ludzkości*, dz. cyt., s. 262-266.

⁸⁶ Zob. Z. Landowski, *Islam: nurty...*, dz. cyt., s. 34-43; Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, dz. cyt., s. 45-46.

⁸⁷ Zob. В.Г. Литвинчук, *Вера бахаи: история, вероучение и практика. Учебное пособие для студентов, обучаю щихся по специальности „религиоведение”* (Руконпись), Минск 2010, s. 99.

⁸⁸ M. Tworuschka, U. Tworuschka, *Inne religie (Religie świata)*, tłum. M. Adam-ska, M. Szpor, Warszawa 2009, s. 12, 208.

⁸⁹ Zob. J. Butterworth, *Cults and New Faiths: A Book of Beliefs*, Elgin 1981, s. 44.

⁹⁰ О. Киселёв, *К вопросу о типологии и классификации Веры Бахаи*, „Релігієзнавчі Нариси”, nr 2, 2011, s. 33.

⁹¹ W.C. Smith, *The Christian in a religiously plural work*, [w:] J. Hick, B. Hebblethwaite (red.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, Oxford 2001, s. 51, [cyt. za:] S. Fazel, *Bahá'í Approaches to Christianity and Islam: Further Thoughts on Developing an Inter-Religious Dialogue*, „Bahá'í Studies Review”, t. 14, 2008, s. 53: “If we must have a rivalry among the religious communities of earth, might we not for the moment at least rival each other in our determination and capacity to promote reconciliation”.



SERGIUSZ ANOSZKO

**Islam a Wiara Bahá'í. Próba analizy komparatystycznej
w kontekście fenomenologicznym****Streszczenie**

W artykule podjęta została próba fenomenologicznego porównania dwóch systemów wierzeniowych, aspirujących do miana religii światowych: islamu oraz Wiary Bahá'í. Wychodząc od analizy historycznych uwarunkowań powstania doktryny Bahá'í jako mesjanistycznego odłamu szyizmu w islamie, przez analizę tekstów źródłowych – Koranu oraz pism bahaickich – dokonuje się oceny podobieństw i różnic zachodzących pomiędzy teologią dogmatyczną w wymienionych religiach. Porównanie fundamentalnych założeń oraz podejść w wierze pozwala wnioskować o bezsprzecznym przenikaniu się nauki proroka Bahá'u'lláha z filarami wiary muzułmańskiej, a nawet zauważyć pewien odrębny dynamizm rozwojowy bahaizmu.

Słowa kluczowe: Bahá'u'lláh, islam, Koran, objawienie, Prorok, Wiara Bahá'í.

SERGIUSZ ANOSZKO

**Islam and Bahá'í Faith. A trial of comparative analysis
In the phenomenological context****Abstract**

In the article I have undertaken a phenomenological comparison of two religious systems, which aspire to be of world importance, the Islam and Bahá'í Faith. Starting with a historic conditions' analysis of Bahá'í coming into existence as a messianic section of Shiitism in the Islam, through an analysis of reference literature – the Quran and Bahá'í writings – similarities and differences in the dogmatic theology of both the systems were taken into consideration. Comparing the assumptions and attitudes in the faith allows to draw conclusions as to mutual interference of the Bahá'í prophet teaching and the so-called pillars of the Muslim faith, and still there is some separate development dynamism of the Bahá'í Faith.

Keywords: Bahá'u'llah, Quran, revelation, Prophet, Bahá'í Faith.

Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu. Zagadnienia wyznaniowe

Jerzy Nikolajew

jerzy-nikolajew@wp.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski



Doktor prawa, specjalizujący się w prawie wyznaniowym, wykładowca KUL, autor monografii *Duszpasterstwo więzienne. Tradycje, teraźniejszość i perspektywy* (Lublin 2009) oraz *Wolność sumienia i religii skazanych i tymczasowo aresztowanych* (Lublin 2012). Członek zwyczajny Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego.

Wprowadzenie

Iran powszechnie uznawany jest za państwo muzułmańskie posiadające konstytucję o wyraźnym religijnym zabarwieniu. Szyicki islam został tu uznany za oficjalną religię państwową już w 1501 roku za rządów dynastii safawidzkiej. Ta zasada została potwierdzona w kolejnych dwóch konstytucjach – z 1906 (1907) i 1979 (1989) roku. Nie można jednak pominąć okresu kilku tysięcy lat, kiedy w starożytnym państwie perskim występowały inne religie, zwłaszcza zaratusztrianizm¹. Nie można też nie uwzględnić faktu, iż przedislamska Persja (od 1935 roku Iran) to miejsce styku różnych kultur i religii Wschodu i Zachodu, co w konsekwencji doprowadziło do utrwalenia określonej pozycji

¹ Zaratusztarianizm (zoroastryzm) to religia powstała około VII wieku p.n.e. na terytorium dzisiejszego Iranu. Jej prorok, Zaratusztra, swoją doktrynę religijną oparł na idei walki dobra ze złem i na wyjątkowym znaczeniu kultu ognia. Zreformował także mazdaizm, religię występującą na ziemiach Persji jeszcze wcześniej. Zob. M. Boyce, *Zaratusztarianie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Łódź 1988, s. 21.

chrześcijan obrządków wschodnich, a także Żydów². Ich obecna pozycja oraz konstytucyjna możliwość praktyk religijnych, a także uczestnictwa w życiu parlamentarnym w Iranie to pochodna historycznej obecności chrześcijaństwa i judaizmu w tym właśnie kraju. Religia była zawsze obecna w życiu Iranu (Persji), jednak po 1979 roku widać wręcz instrumentalne jej traktowanie przez sprawujących władzę i wykorzystywanie do realizacji celów ujętych nawet w konstytucji³.

Trzeba odnotować, że najlepiej w Iranie zadomowił się islam szyicki, co szczególnie wyeksponowano w konstytucji z 1979 (1989) roku. W duchu religijnym opracowano preambułę konstytucyjną, wskazującą na przewodnią rolę duchowieństwa muzułmańskiego i Koranu. Działalność organów władzy zdeterminowano koniecznością pozostawania w zgodzie z zasadami religijnymi. Irańska konstytucja przyjęła podstawy stworzenia takiego systemu władzy, który później nazwano fundamentalizmem islamskim. Nawiązano w nim do założeń islamu pierwotnego widzianego oczami twórcy tej religii, samego Mahometa⁴.

Wcześniejsza konstytucja irańska z 1906 (1907) roku także nie była pozbawiona wątków religijnych, do których bez wątpienia należało uznanie islamu za religię państwową, a szariat za nadrzędne wytyczne w kwestii stanowienia i stosowania norm prawnych. Ustawa zasadnicza zakazała też przyjmowania jakichkolwiek rozwiązań prawnych sprzecznych z doktryną i wiarą islamską. Nie była jednak tak radykalna religijnie jak Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu. Obie konstytucje jednoznacznie przy tym akcentowały społeczny szacunek dla duchowieństwa szyickiego i wartości religijnych ukształtowanych w tradycji irańskiej⁵.

² Potęgą państwa perskiego to czas panowania Cyrusa Wielkiego. Jednak w 330 r. p.n.e. Persja została podbita przez Aleksandra Wielkiego, a ostatni władca z dynastii Achemenidów Dariusz III musiał ustąpić z tronu na rzecz króla Macedonii. Zob. A. Banuazizi, M. Weiner, *The State, Religion and Ethnic Politics*, Syracuse 1986, s. 121.

³ A. Ehteshami wyróżnił cztery etapy w relacjach pomiędzy władzą świecką a władzą religijną w najnowszej historii Islamskiej Republiki Iranu, które nazwał okresami konfrontacji (1980-1988), akomodacji i złagodzenia (1989-1997), odprężenia (1998-2005) i odrzucenia (od 2005 roku). Zob. tenże, *Iran's International Relations: Pragmatism in the Revolutionary Bottle*, [w:] *The Iranian at 30, Viewpoints Special Edition*, The Middle East Institute 2009, www.mideasti.org/files/iran_Final.pdf [dostęp: 19.07. 2013].

⁴ Zob. B.W. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge 2005, s. 100.

⁵ Zob. J. Zdanowski, *Bracia muzułmanie i inni*, Szczecin 1986, s. 78.

Konstytucja z 1906 (1907) roku

Ustawa zasadnicza z 1906 (1907) roku to pierwsza konstytucja irańska. Była ona wzorowana na odpowiednich postanowieniach Konstytucji Belgii z 1831 roku. Można nawet uznać, że była jej kopią przetłumaczoną na język perski⁶. Omawiana konstytucja była namacalnym efektem działalności legislacyjnej pierwszego parlamentu irańskiego i owocem przemian ustroju z monarchii absolutnej w monarchię konstytucyjną. Jeszcze przed jej uchwaleniem toczyły się wewnętrzne dyskusje wokół konfesyjnego charakteru konstytucji, a zwłaszcza wokół wzajemnych relacji państwa i religii, modelu systemu oświatowego (religijnego czy świeckiego), granic wolności słowa i religii, praw mniejszości wyznaniowych, praw kobiet w społeczeństwie islamskim. Konstytucja stała się kompromisem zwłaszcza w zakresie interesujących nas zagadnień wyznaniowych.

Pierwszym i najważniejszym spośród 51 artykułów konstytucji był ten, który uznawał szyizm za religię państwową⁷. Konstytucja przyjęła jednak zasadę sekularyzacyjną, choć trudno było ją pogodzić z tradycją sądów szariackich i nauką religii w szkole. Stąd też w 20. latach XX wieku wykształcił się system sądownictwa uznający dualizm (wykorzystujący także sądy duchowne), choć i w tej materii nie brakowało sprzecznych opinii (np. co do granic pomiędzy szariatem a prawem świeckim). Z kolei parlament (Zgromadzenie Ustawodawcze) zgodnie z art. 2 konstytucji „nie mógł nigdy przeczyć islamskim nakazom ani zasadom ustanowionym przez Proroka”. Członkowie parlamentu traktowani byli w kategoriach alimów, sprawujących władzę w imieniu nieobecnego dwunastego imama (te kwestie zostaną omówione w następnym punkcie) i w ten sposób uzyskali formalną legitymację do bycia autorytetami wśród szyitów⁸.

Zagadnienia wyznaniowe podkreślone zostały także w miejscu przeznaczonym na wyliczenie pakietu praw obywatelskich, czyli w art. 20 i 21 konstytucji. Wszystkim irańskim obywatelom zagwarantowano prawo nietykalności osobistej, ochronę własności prywatnej, swobodę korespondencji, wolność prasy, słowa, stowarzyszeń (choć warunkowo). Wykonywanie tych wszystkich uprawnień nie mogło być skierowane przeciwko religii. Wątek islamski w konstytucji poja-

⁶ Konstytucja belgijska była też pierwowzorem dla konstytucji tureckiej z 1876 r. Zob. A. Kasrawi, *Tarich-e maszroute-je Iran*, Teheran 1954, s. 80.

⁷ Zob. E. Rosentahal, *Islam in Modern National State*, Cambridge 1965, s. 307.

⁸ Zob. J. Witte, *Law, Religion and Human Rights*, „Columbia Human Rights Law Review”, v. 28, 1996, s. 30.

wił się też w kwestii cenzusu wyznaniowego, określającego bierne prawo wyborcze. Przysługiwało ono mężczyznom w przedziale wiekowym 30-70 lat, będącym muzułmanami oraz obywatelami Iranu. Omawiana konstytucja pozostawała w zgodzie z szariatem.

Konstytucja Republiki Islamskiej Iranu z 1357⁹ (1979) roku

Konstytucja z 1979 (1989) roku jawi się wyraźnie teleologicznie (również w zakresie celów religijnych)¹⁰. W układzie redakcyjnym nie zawiera podziałów na artykuły i inne jednostki redakcyjne, występujące zwykle w aktach prawnych, zwłaszcza w ustawach zasadniczych. Konstytucja ta składa się z poszczególnych części: preambuła, awangarda ruchu, państwo islamskie, gniew narodu, cena, jaką poniósł naród, władza w islamie, przywództwo sprawiedliwego prawnika, ekonomia jest środkiem a nie celem, kobiety w konstytucji, armia w ideologii, sądownictwo w konstytucji, władza wykonawcza, środki masowego przekazu, reprezentacja. Już sam ten układ wskazuje na dwie cechy szczególne przepisu. Pierwsza dotyczy ideologii rewolucji irańskiej, a druga jest odpowiedzią prawodawcy na pytanie o wskazanie oficjalnej religii państwowej. Nikt nie może mieć tu wątpliwości, że zmiany polityczne możliwe będą w oparciu o założenia religii islamskiej¹¹.

„Muzułmańskość” (albo szerzej: „konfesyjność”) tej konstytucji widoczna jest w preambule, której treść stanowi wyjątek z Koranu (sura 52,25) w brzmieniu: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego, wysyłałiśmy już Naszych posłańców z jasnymi dowodami i zesłałiśmy z nimi Księgę i wagę, aby ludzie stali przy sprawiedliwości”. W preambule znalazły się też słowa tłumaczące niepowodzenia poprzednich ruchów społecznych. Ich upadek wynika z tego, że „nie wyrosły z doktryny islamu” albo „nie uwzględniły prymarnej doktryny islamu”. W części dotyczącej awangardy ruchu zaakcentowano zdobycze ideologiczne rewolucji irańskiej, choć znalazły się tu także wywody dotyczące wezwania do Boga (*Allah-u Akbar*). Natomiast w części dotyczą-

⁹ 1357 rok to data podana według kalendarza muzułmańskiego.

¹⁰ Okres pomiędzy uchwaleniem pierwszej i kolejnej konstytucji irańskiej to bogaty w wydarzenia czas II wojny światowej, detronizacji Rezy-szaha, rządów Mosaddega, walki o nacjonalizację ropy naftowej w latach 1951-1953, referendum w sprawie „Białej rewolucji” (1962-1963) i w końcu rewolucja w latach 1978-1979, w wyniku której zdetronizowano monarchów pahlawijskich. Zob. R.K. Ramazani, *Revolutionary Iran. Challenge and Response in the Middle East*, London 1990, s. 18.

¹¹ Zob. B.W. Hallaq, *The Origins...*, dz. cyt., s. 123.

cej państwa islamskiego wystąpiły motywy konsolidacji irańskich muzułmanów w kraju i za granicą wokół idei państwa rządzonego przez prawnika muzułmańskiego (zagadnienia dotyczące przywódcy religijnego w Iranie zostaną rozwinięte w części dotyczącej znowelizowanej ustawy zasadniczej).

W części odnoszącej się do gniewu narodu konstytucja użyła religijnych zapożyczeń, zwłaszcza gdy walkę rewolucyjną przyrównała do *dżihadu*, a ofiary walk nazwano męczennikami. Kolejna część ustawy zasadniczej nawiązywała do „ceny, jaką poniósł naród”, a aspekt religijny wiązał się z przypomnieniem haseł walczących z monarchią rewolucjonistów. Były nimi: „niepodległość, wolność i państwo muzułmańskie”. Z założenia konstytucja miała być fundamentem islamskiego ustroju, a władza miała stworzyć warunki do wcielenia w życie islamskiej nauki religijnej. Według irańskiego ustrojodawcy prawo miało być zdeterminowane przez Koran i tradycję (*sunnę*), a państwo miało jawić się w kategoriach instytucji tworzącej prawo na wzór boski (zgodnie z *sunną*: „przyjmijcie dyspozycję Allaha”).

W części dotyczącej sprawiedliwego prawnika konstytucja przypomina *sunnę* mówiącą o „przekazaniu władzy państwa namaszczonym teologom, którzy stoją na straży tego, co Bóg nakazuje (*halal*), a zakazującą tego, czego Bóg zabrania (*haram*)”. Następna część konstytucji, poświęcona ekonomii jako środkowi, a nie celowi, odpowiada surze Koranu, w której zawarto wykład na temat istoty życia gospodarczego w doktrynie islamu. Część o kobietach w islamie to ten fragment postanowień konstytucji, który w odniesieniu do religii wskazuje na godność kobiety i znaczenie rodziny w budowaniu zasad ustroju islamskiego. W kolejnej części ustawy zasadniczej, poświęconej armii w ideologii, jest miejsce na takie pojęcia jak święta wojna i wiara (muzułmańska), które rozumiane są w kategoriach bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Dalsze postanowienia konstytucyjne wskazują na potrzebę funkcjonowania sądownictwa państwowego na bazie systemu sprawiedliwości islamskiej oraz z wykorzystaniem „uczciwych i prawych sędziów dobrze znających religijne wykładnie”. Dla potwierdzenia tej zasady umieszczono w konstytucji surę: „A jeśli sprawujecie sądy wśród ludzi, to sądzcie według sprawiedliwości”.

W następnej kolejności konstytucja, odnosząc się do zadań władzy wykonawczej w kontekście jej powiązań z religią, wyraźnie nakazuje realizację koncepcji ustanowienia społeczeństwa islamskiego w państwie irańskim. Znaczenie religijne przypisano mediom publicznym, służącym proklamacji kultury islamskiej i chroniącym społeczeństwo muzułmańskie przed wpływami antyislamskimi. Ludzie mass-mediów

mają być świadkami i przykładem postawy religijnej w myśl zacytowanej w konstytucji sury 2 (wiersz 143). W końcowej części ustawy zasadniczej (reprezentacja) po raz kolejny znalazły się wątki konfesyjne. Przypomniano tu osobę Proroka oraz upamiętniono go w postaci wezwania „Pokój z Nim”¹².

Konstytucja Republiki Islamskiej Iranu z 1357 (1979) roku poprawiona i uzupełniona w 1367 (1989) roku

Konstytucja Republiki Islamskiej Iranu (*Qanun-e Asasi-je Dżomhuri-je Eslami-je Iran*) zastąpiła pierwszą irańską konstytucję z roku 1906 (1907) roku i formalnie składa się z 14 rozdziałów i 177 artykułów. W 1989 roku nastąpiła istotna nowelizacja konstytucji z 1979 roku. Usystematyzowano ją na wzór typowych aktów prawnych posiadających najwyższą rangę ustawową, ale zachowano islamsko-rewolucyjne podstawy aksjologiczne. Cechą wyróżniającą ją spośród innych konstytucji jest wyraźna inwokacja religijna ujęta w apostrofie: „W imię Boga Miłosiernego i Litościwego...”, która wprost jest tzw. *bismillā* rozpoczynającą każdą surę w Koranie. Zresztą, nie tylko inwokacja jest zapożyczeniem z *bismilli*. Większość artykułów konstytucji wywodzi się z koranicznych wersetów lub *hadisów* Proroka. Stąd też ze względów praktycznych irański *madżles* wydał opracowaną przez Zgromadzenie Ekspertów bibliografię dotyczącą „koranicznych wersetów i hadisów tworzących fundament konstytucji”¹³.

W preambule pojawiło się też określenie, że:

„Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu, jako wyraziciel kulturalnych, społecznych, politycznych i ekonomicznych instytucji społeczeństwa irańskiego, opiera się na zasadach i naukach islamu, które odzwierciedlają prawdziwe aspiracje wspólnoty muzułmańskiej”.

Natomiast w art. 2 konstytucji mówi się wprost o religijnych (muzułmańskich) podstawach ustrojowych państwa, zaś z art. 4 konstytucji wynika, że nakazy islamu mają być wzorem dla całego systemu prawnego państwa, tym bardziej że artykuł ten „niepodzielnie rządzi pozostałymi artykułami konstytucji, jak i innymi ustawami i regulacjami prawnymi”. Z powyższych postanowień konstytucyjnych jasno wynika prymat prawa koranicznego nad stanowionym. Ponadto

¹² Zob. M.H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge 1991, s. 98.

¹³ Zob. Części koranicznych wersetów i hadisów tworzących fundament konstytucji – *Madżles-e Eslami-je Iran*, Teheran 1986, v. III, s. 1877-1883.

ustrój Republiki Islamskiej Iranu oparty jest na określonych dogmatach wiary. W art. 2 konstytucji na pierwszym miejscu wyeksponowano szachadę, czyli wyznanie wiary („Nie ma Boga prócz Allaha”), a co za tym idzie wiarę w najwyższą władzę i prawodawstwo Allaha oraz poddanie się Jego woli. Ten sam konstytucyjny przepis wskazywał na rolę boskiego Objawienia w prawodawstwie, boską sprawiedliwość w stwarzaniu świata, znaczenie szariatu oraz działalność muzułmańskich prawników¹⁴.

Trzeba też pamiętać, że z irańskiej konstytucji jednoznacznie wynika uprzywilejowana pozycja formalna przywódcy – prawnika muzułmańskiego. Stoi on na szczycie hierarchii państwowej. Faktycznie to jemu podporządkowano władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Pozycję przywódcy silnie związane z uzasadnieniem islamskim (szyizmem). Ma on zastępować dwunastego imama (tzw. ukrytego), o czym mówi art. 5 konstytucji¹⁵. Jest to koncepcja władzy, która oficjalnie obowiązuje od rewolucji muzułmańskiej z 1979 roku. Oznacza ona możliwość sprawowania rządów przez religijnego uczonego (będącego ekspertem w sprawach religii i prawa) podczas nieobecności na ziemi dwunastego imama Mahdiego. Zasadę tę określa się też jako ideę zwierzchnictwa muzułmańskiego przywódcy (*welajat-e fagih*) i śmiało można nazwać ją podstawą ustrojową państwa irańskiego¹⁶. Przywódca musi więc posiadać specjalne kwalifika-

¹⁴ Zob. D. Pearl, *A Textbook on Muslim Law*, London 1979, s. 19.

¹⁵ Szyizm jest najbardziej popularnym odłamek islamu w Iranie i na południu Iraku, pozostającym w opozycji wobec sunnizmu. Szyitów nazywa się także alidami, gdyż wywodzą się w prostej linii od Alego, zięcia Mahometa, i otaczają kultem kolejnych, począwszy od Alego, imamów. Po śmierci Dża'afara as-Sadiqa (szóstego imama) nastąpił rozłam wśród szyitów na dwie szkoły: ismailitów i imamitów. Pierwsi uznali siedmiu imamów a drudzy przyjęli koncepcję dwunastu imamów (stąd nazywani są dwunastkowcami), z tym że ostatni, Muhammad, przeszedł w stan ukrycia (*ghejebat*) i pojawi się nagle w przyszłości jako Mahdi lub Quaim (czyli ten, którego się oczekuje). W czasie jego nieobecności prawnicy muzułmańscy „przyjmują mądrość Allaha i interpretują jego objawienia”. Natomiast sunniti swoją doktrynę religijną oparli na teorii kalifatu. Zgodnie z nią kalifowie czerpią władzę i autorytet od ummy. Zob. M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 2001, s. 16-17.

¹⁶ Współczesny Iran jest miejscem ścierania się różnych koncepcji dotyczących czasu spełnienia się wizji powrotu ukrytego imama, zwanego też w języku arabskim *imam zaman*. Rozpowszechnianie tego typu informacji nosi znamiona marketingu politycznego i nastawione jest na określony efekt wizerunkowy. W ostatnim czasie w publicznej irańskiej telewizji pojawił się cykl filmów dokumentalnych pod zmiennym tytułem *Ponowne nadejście jest bliskie*, w którym poprzedni prezydent Mahmud Ahmadineżad przedstawiony został

cje, tak aby można było nazwać go przewodnikiem (*rahbarem*). Nie chodzi tu tylko i wyłącznie o perfekcyjną znajomość prawa szariatu, ale przede wszystkim o posiadanie cechy sprawiedliwego i charyzmatycznego przywódcy. Zwłaszcza charyzma, która ma pochodzić od Boga, była czynnikiem uzasadniającym wydawanie prawa i normowanie życia społecznego przez osobę nią obdarzoną. Na tej podstawie stworzono koncepcję imamaty, co także znalazło odzwierciedlenie w irańskiej ustawie zasadniczej, która muzułmańskiego teologa ustanowiła przywódcą państwa (dotyczyło to zarówno ajatollaha Ruhollaha Chomejniego jak i Ali Chamenei). Warto zauważyć, że funkcja przywódcy nie jest dziedziczna. Mimo to umierający przywódca może wyznaczyć swojego następcę.

Duchowy przywódca Iranu, określany nie tylko jako *rahbar*, ale też *wali-je fagih*, *wali-je amr*, *fagih* lub *sarparast*, zgodnie z konstytucją (art. 5 i 107) posiada szeroki wachlarz kompetencyjny. Do jego uprawnień należy ustalanie zasadniczego kierunku polityki wewnętrznej kraju oraz nadzór nad funkcjonowaniem wszystkich organów władzy. Przywódcy przyznano także prawo do decydowania o wojnie i pokoju oraz ogłaszania powszechnej mobilizacji wojskowej, a także zwierzchnictwo nad irańskimi siłami zbrojnymi. Posiada on również władzę samodzielnego mianowania i dymisjonowania przedstawicieli władzy sądowniczej, szefów radia i telewizji, szefa sztabu generalnego, dowódcy Korpusu Strażników Rewolucji, dowódców wojskowych i służb specjalnych. Ponadto *rahbar* na wniosek parlamentu może zdymisjonować prezydenta, przy czym jego samego wybiera i odwołuje Zgromadzenie Ekspertów. Przywódca wpływa także na wybory prezydenckie poprzez ustalanie listy kandydatów na ten urząd według kryterium zasad islamu. Przy pomocy Rady Konsultacyjnej nadzoruje politykę państwa, a wszelkie zmiany w konstytucji nie są możliwe

jako wcielenie Szuaiba ben Saliha, świętobliwego męża, który ma towarzyszyć ukrytemu imamowi. Ahmadineżad, były strażnik rewolucji, oznak powrotu ukrytego imama dopatrywał się w wydarzeniach na świecie związanych z klęskami żywiołowymi, ogólną recesją gospodarczą i tzw. arabską wiosną ludów. Był już prezydent publicznie manifestował swoje przywiązanie do dwunastego imama, modląc się o jego rychłe nadejście, a nawet zebrał swoich ministrów (był bowiem faktycznym premierem) przy studni w meczecie Dżamkaran niedaleko Kom, gdzie ma wyłonić się oczekiwany imam. Co ciekawe, ówczesny irański prezydent świadomie utrzymywał dystans w kontaktach z Ali Chamenei, choć jego poprzednicy znajdowali się w bliskich relacjach z ajatollahami (nauczycielami) mającymi siedzibę w Kom. Zob. *Iran's Stolen Revolution*, Open Democracy, www.opendemocracy.net/article/iran-s-election-and-what-comes-next [dostęp: 2.08.2013].

bez jego udziału (Rada Nowelizacji Konstytucji rozpoczyna pracę na jego wniosek, a jej projekty muszą być zaakceptowane przez *rahbara*, by móc być przedmiotem referendalnego głosowania). Ta koncepcja przyznaje władzę nad wszystkimi organami państwowymi osobie posiadającej wyraźne konotacje konfesyjne. Nie znajduje to naśladowania w porządkach konstytucyjnych innych państw i sprawia, że pozycja irańskiego przywódcy duchowego jest naprawdę silna¹⁷.

Drugą osobą w państwie – po przywódcy – jest prezydent (*rais dżomhur*). Istnieje tu domniemanie kompetencji na jego rzecz, jeśli te nie są konstytucyjnie zagwarantowane przywódcy. W stosunku do prezydenta jako organu władzy wykonawczej konstytucja dwukrotnie odwołuje się do aspektów religijnych. Najpierw w art. 115 wskazuje się, że prezydent powinien być wybierany spośród dostojników religijnych i osobistości politycznych; oprócz konieczności posiadania irańskiego pochodzenia i obywatelstwa winien przejawiać cechy dobrego organizatora i administratora, być godnym zaufania, wierzyć w założenia Republiki Islamskiej Iranu oraz oficjalne *credo* państwa, a nade wszystko być osobą pobożną. W praktyce oznacza to, że na fotel prezydencki może być wybrany jedynie praktykujący muzułmanin. Ten religijny wymóg należy zestawić z koniecznością uzyskania aprobaty ze strony przywódcy dla każdego z kandydatów na prezydenta, o czym już mówiono. Poza tym prezydent musi liczyć się ze zdaniem przywódcy przy obsadzie najbardziej istotnych z punktu widzenia bezpieczeństwa państwa ministerstw obrony i spraw zagranicznych, co w istotny sposób ogranicza jego pozycję. Mimo to prezydent jest faktycznym szefem irańskiego rządu¹⁸.

Wątki konfesyjne dotyczące osoby prezydenta wyszczególnić można na podstawie art. 121 konstytucji, w którym mowa jest o rocie przysięgi składanej przed Zgromadzeniem Islamskim (z udziałem władzy sądowniczej i członków Rady Nadzorującej). W tekście prezydenckiej przysięgi odwołania do Boga i wartości muzułmańskich pojawiają się wielokrotnie. Najpierw występuje odniesienie do „Boga Miłosiernego, Litościwego”, którego obecność przywołuje składający przysięgę. Następnie wobec „Wszchemogącego Boga” zobowiązuje się strzec religii państwowej. Poza tym przysięgę składa na „święty Koran”, co jest zewnętrznym symbolem poszanowania prawa islamskiego. W dalszej części formuły przysięgi składający ją zobowiązuje się do krzewienia wiary i moralności islamskiej oraz wspierania prawa i sprawiedliwości

¹⁷ Zob. M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa*, „Przegląd Prawa i Administracji” (Acta Universitatis Wratislaviensis), t. LIV, 2003, s. 28-29.

¹⁸ Zob. B.W. Hallaq, *The Origins...*, dz. cyt., s. 109.

(w domyśle szariackiej). W ostatniej frazie przysięgi prezydent, wypełniając swój urząd, chce „szukać pomocy Wszechmogącego Boga i naśladować Proroka islamu oraz świętych imamów”¹⁹. Warto podkreślić, że nie przewiduje się innej (nieislamskiej) rotacji przysięgi, co w praktyce oznacza, że niezłożenie rotacji według formuły z art. 121 konstytucji uniemożliwi objęcie urzędu prezydenta w Iranie²⁰.

Kolejnym konstytucyjnym organem władzy w Iranie jest Islamskie Zgromadzenie Konsultatywne, często określane mianem *madżlesu* (z języka perskiego), czyli parlament (pełna nazwa to *madżles-e szoura-je eslami*). Już użyty w nazwie przymiotnik „islamskie” nadaje temu organowi władzy ustawodawczej charakter *quasi*-religijny. Konotacje religijne będą odnosić się także do innych instytucji w obszarze władzy ustawodawczej, np. obecności w parlamencie wyznawców innych niż szyicka religia, ślubowania religijnego czy zakazu ustanawiania prawa sprzecznego z zasadami religii państwowej²¹.

Art. 64 konstytucji przewiduje możliwość posiadania przez wyznawców innych (niż szyicka) religii swoich reprezentantów w parlamencie. Liczbę tych osób określono na poziomie pięciu osób, co w przypadku liczącego 270 deputowanych irańskiego *madżlesu* odpowiada jedynie ok. 0,02% ogółu parlamentarzystów. Zgodnie z art. 64 konstytucji prawo reprezentacji w parlamencie przyznano: po jednym przedstawicieli religii zaratusztriańskiej, żydowskiej, chrześcijan ormiańskich z południa kraju, chrześcijan ormiańskich z północy kraju oraz jednego wspólnego przedstawiciela dla chrześcijan asyryjskich i chaldejskich.

¹⁹ Dla całościowego zrozumienia ducha przysięgi prezydenckiej konieczne jest zacytowanie jej pełnego tekstu: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego, jako Prezydent Republiki Islamskiej Iranu, w obliczu narodu irańskiego i świętego Koranu przysięgam na Wszechmogącego Boga strzec religii państwowej i ustroju Republiki Islamskiej oraz konstytucji kraju, a korzystając ze wszystkich ofiarowanych mi sił i przyznanych kompetencji ślubuję wywiązywać się jak najsumiennie z powierzonych mi obowiązków, a sam siebie czyniąc sługą narodu pragnę działać na chwałę państwa, dla krzewienia wiary i moralności, dla wspierania prawa i sprawiedliwości, a unikania aktów samowoli; dla protekcji wolności i godności każdego z obywateli i praw całego narodu w myśl zagwarantowanych Konstytucją praw dla wszystkich; przysięgam nie szczędzić wysiłków dla zabezpieczenia granic państwa, które strzegą politycznej, ekonomicznej i kulturalnej suwerenności narodu, a szukając pomocy Wszechmogącego Boga i naśladowując Proroka Islamu oraz Świętych Imamów przysięgam strzec władzy, którą naród powierzył mi w swojej bezgranicznej ufności na zasadzie uczciwej i lojalnej umowy, która dokonała się z woli narodu”. Tekst podaje [za:] M. Stolarczyk, *Iran...*, dz. cyt., s. 212.

²⁰ Zob. www.iranmania.com [dostęp: 1.08.2013].

²¹ Zob. J. Bielawski, *Islam*, Warszawa 1980, s. 98.

Uwzględnienie w konstytucji wymienionych wspólnot religijnych posiada niewątpliwie uzasadnienie historyczne, natomiast niezrozumiałe są przyjęte proporcje i zupełne pominięcie innych proveniencji islamskich poza szyicką, np. sunnitów czy malawitów²².

Podobnie jak w przypadku prezydenta, przyjęto religijną formułę przysięgi składanej przez deputowanych obejmujących mandat parlamentarny. Różnica polega jedynie na tym, że skoro deputowanymi mogą być wyznawcy innych religii niż islamska, w art. 67 przewidziano możliwość złożenia przez nich ślubowania w odniesieniu do własnych świętych ksiąg. W tekście przysięgi znalazły się wprost odwołania do religii islamskiej („obowiązek stania na straży nakazów islamu” oraz – w innym miejscu – „szanowania wiary”, w domyśle muzułmańskiej). Konstytucja zobowiązuje wszystkich, bez względu na przynależność religijną, do złożenia przysięgi islamskiej, nie przewidując formuły zamiennej, np. własnej dla zaratusztrianów, Żydów czy chrześcijan. Trzeba jednak pamiętać, że rota przysięgi deputowanych, choć nasycona pierwiastkami religijnymi, nie posiada ich aż tak dużo jak rota prezydencka²³.

Nie można też pominąć faktu, że działalność prawodawcza irańskiego parlamentu musi uwzględniać konieczność stanowienia jedynie takiego prawa, które będzie zgodne z prawem szariackim. Ponadto wszystkie podejmowane uchwały muszą uzyskać aprobatę Rady Strażników, potwierdzającej ich zgodność z szariatem i konstytucją (art. 72). Przyjęcie zasady niestanowienia prawa sprzecznego z islamem jest konsekwencją uznania w konstytucji tej religii za państwową. Art. 4 ustawy zasadniczej wyraźnie wskazuje, że „system praw cywilnych, karnych, finansowych, ekonomicznych, administracyjnych, kulturalnych, militarnych, politycznych oraz innych przepisów prawnych powinien być wzorowany na nakazach islamu”. Z powyższego zestawienia widać, że doktrynie religijnej podporządkowano wszystkie ob-

²² Zob. W. Giełżyński, *Revolucja w imię Allaha*, Warszawa 1979, s. 19.

²³ Art. 67 konstytucji przewiduje następujący tekst ślubowania poselskiego: „W imię Boga Miłosiernego, Litościwego, ślubuję na uświęcony Koran, Boga Wszchemogącego, zachowując w pamięci słowa ślubowania i opierając się na mojej godności ludzkiej, iż będę stał na straży nakazów islamu i zdobyczy islamskiej rewolucji narodu irańskiego, jak i pryncypiów rewolucji islamskiej Iranu. Będę strzegł zaufania, którym obdarzył mnie naród jako strażnika a wypełniając obowiązki reprezentanta szanować będę wiarę. Będę trwał na straży niepodległości, rozwoju państwa i zachowania praw narodu, będę służył ludziom i bronił konstytucji, a wyrażając swoje opinie w mowie i piśmie będę miał na uwadze jedynie niezawisłość państwa, wolność i dobro narodu”. Zob. M. Stolarczyk, *Iran...*, dz. cyt., s. 200-201.

szary działalności społecznej. To samo dotyczy aktów prawnych wydawanych na wszystkich szczeblach działalności prawodawczej. Gwarantem zapewniającym właściwą realizację tego wymogu uczyniono „islamskich prawników z Rady Nadzorującej”²⁴, o czym poniżej.

Inny konstytucyjny (art. 91) organ irański, posiadający konotacje religijne, to Rada Strażników Konstytucji (*szoura-je negahban-e qanun-e asasi*), zwana też Radą Nadzorującą. Urząd ten, złożony z 12 osób (w połowie z duchownych-ekspertów prawa muzułmańskiego, określanych mianem *fugaha*), ma za zadanie czuwać na straży zgodności stanowiących ustaw z prawem szariackim. Przez to „religijne sito” przejść muszą projekty wszystkich ustaw irańskiego parlamentu. Dopiero pozytywna opinia Rady umożliwia prowadzenie dalszych prac legislacyjnych²⁵.

Natomiast Zgromadzenie Ekspertów Przywódcy (*madzles-e chebregan-e rahbari*) jest organem wchodzącym w skład Rady Nowelizacji Konstytucji²⁶. Złożone z 86 duchownych muzułmańskich zgromadzenie to powołane zostało do wyznaczenia przywódcy i kontroli jego działalności. Uprawnienie polegające na wpływie na zmianę konstytucji jest raczej iluzoryczne, gdyż tak naprawdę Rada Nowelizacji Konstytucji posiada ograniczone możliwości działania. Art. 177 konstytucji jednoznacznie stwierdza, że fundamentalne postanowienia ustawy zasadniczej nie podlegają zmianie. Dotyczy to treści artykułów regulujących m.in. ustrój, ogólne założenia prawne wzorowane na pryncypiach islamu i dogmatach wiary, przywództwo świeckie i religijne narodu, oficjalną religię Iranu. Wymieniony katalog jest obszerny i nie pozostawia możliwości manewru²⁷.

Ponadto konstytucja irańska w art. 7 przywołuje odpowiednią surę Koranu dla uzasadnienia funkcjonowania władzy wykonawczej w postaci Rady, Zgromadzenia Islamskiego, Rad Prowincjonalnych, Rad Miejskich, Rad Sąsiedzkich, Rad Dystryktów, Rad Wiejskich, a więc wszystkich szczebli administracji centralnej i terenowej w Ira-

²⁴ Zob. I.J. Petruszewsky, *Islam in Iran*, London 1985, s. 91.

²⁵ Zob. A.A. Sachedina, *The Just Ruler in Shiite Islam*, New York 1988, s. 43.

²⁶ W skład Rady Nowelizacji Konstytucji wchodzi członkowie Rady Nadzorującej, zwierzchnicy trzech władz, członkowie stali Zgromadzenia ds. Ochrony Interesu Państwa, członkowie Zgromadzenia Ekspertów Przywódcy (5 osób), 10 osób wyznaczonych przez przywódcę, 3 osoby z Rady Ministrów, 3 osoby z wymiaru sprawiedliwości, 10 członków Zgromadzenia Islamskiego i 3 przedstawiciele środowisk uniwersyteckich (zob. art. 177. konstytucji).

²⁷ Zob. L. Rosen, *Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System*, „Law and Society Review”, nr 2, 1980-1981, s. 110.

nie. Zgodnie z założeniami islamu władza wykonawcza (administracyjna) przeznaczona jest „dla tych, których sprawy są przedmiotem wzajemnej narady” (sura 42,38). Przypisanie treści religijnych do koncepcji sprawowania władzy publicznej jest typowe dla porządku konstytucyjnego Republiki Islamskiej Iranu²⁸.

W zakresie władzy sądowniczej konstytucja umożliwia, a nawet nakazuje stosowanie prawa koranicznego w sytuacji, gdy przepisy obowiązującego prawa państwowego są niejasne bądź występują luki w prawie. Dotyczy to szczególnie „realizacji przepisów i zarządzeń kodeksu karnego islamu” (art. 156)²⁹. Sądownictwo opiera się zatem na Koranie i zasadach islamu. Sędziowie mają wprost prawo do wykorzystania koranicznych nakazów i zakazów lub odwołania się do *fatw*, co stanowi cechę odróżniającą ten porządek prawny od innych³⁰.

Sama instytucja *fatwy* jest na tyle interesującą, że warto poświęcić jej nieco więcej uwagi. *Fatwa* to opinia muftiego stosującego zasady szariatu, adresowana do określonego stanu faktycznego. Spełniać ma różnorakie zadania. Może być formą doradztwa dla rządzącego, wytyczną dla sędziów, edukować moralnie ummę. Najczęściej mamy do czynienia z *fatwami* będącymi odpowiedziami na konkretne pytania, pochodzącymi od sędziów, proszących o nią co najmniej dwóch muftich. Jakkolwiek decyzja spoczywa w gestii sędziego, stosującego normy prawne, niemniej widoczne jest tu współdziałanie sędziego, muftich, szkół koranicznych ustalających zasady prawa islamskiego, a także państwa wykonującego orzeczenia sądowe. Widać tu zatem faktyczną współzależność różnych instytucji tworzących islamski porządek prawny³¹.

²⁸ Zob. P. Owsia, *Formation of Contract. A Comparative Study under English, French, Islamic and Iranian Law*, London 1994, s. 87.

²⁹ Zob. J. Bury, J. Kasprzak, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 125.

³⁰ Irański system wymiaru sprawiedliwości nie jest jednolity, gdyż obok sądów zwykłych funkcjonują także specjalne sądy dla duchowieństwa i sądy rewolucyjne (obydwa nie mają jednak potwierdzenia w przepisach konstytucyjnych). Pierwszy z sądów, działając niezależnie od systemu sądownictwa i podlegając religijnemu przywódcy, zajmuje się przestępstwami popełnianymi przez duchownych i ich działaniem niezgodnym z szariatem (wyroki tego sądu są ostateczne). Natomiast sądy rewolucyjne nie mają wyraźnego związku z kwestiami wyznaniowymi, gdyż zajmują się głównie sprawami dotyczącymi zagrożenia bezpieczeństwa narodowego i przemytem narkotyków (ich używanie jest w islamie zakazane). Zob. A. Hiri, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, Leiden 1987, s. 43.

³¹ O tym, że problematyka dotycząca *fatw* jest współcześnie ważna także w Europie, świadczy chociażby fakt, że w 1997 r. w Londynie utworzono Europej-

Art. 110 ust. 11 konstytucji, przewidując prawo łaski dla skazanych lub złagodzenia wyroku skazującego, odwołuje się do procedur zgodnych z zasadami islamu. Jest to uprawnienie przypisane do kompetencji przywódcy religijnego, podejmującego działanie na wniosek zwierzchnika władzy sądowniczej. Prawo religijne stosowane jest w tym przypadku równolegle do stanowionego³².

Oprócz wyżej wymienionych organów władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej irańska konstytucja wymienia szereg innych instytucji państwowych, w których funkcjonowaniu odbiło się piętno religii islamskiej, np. poprzez wyznaniowy skład, religijne kompetencje czy szczególne prerogatywy wynikające z konfesyjnej przynależności. Należy tu wymienić Korpus Strażników Rewolucji Islamskiej (*sepah-e pasdaran-e džomburi-je elsami*) oraz nieposiadającą umocowania w konstytucji *basidż* (pełna nazwa to *niru-je moqawemat basidż* – siły oporu i mobilizacji). Obie instytucje posiadają charakter militarny bądź paramilitarny i mają za zadanie strzec porządku oraz moralności publicznej (w tym religijnej), z tym że Korpus jest formacją zawodową, a członkowie *basidżu* to ochotnicy. Ponadto w art. 144 konstytucja wprost stanowi, że „armia Republiki Islamskiej Iranu jest armią islamską”. W art. 151 mówi się o obowiązkowym szkoleniu wojskowym wszystkich obywateli w oparciu o zasady islamu. Konstytucja przywołuje w tym miejscu stosowny werseł Koranu³³.

Elementy wyznaniowe widoczne są także w kreowaniu polityki zagranicznej. Według art. 152 konstytucji cele tej polityki powinny zmierzać m.in. do obrony praw wszystkich muzułmanów. Nie uwzględnia się tutaj interesu innych grup wyznaniowych, nawet tych funkcjonujących legalnie, gdyż priorytetowo traktowane są potrzeby większości szyickiej w Iranie³⁴.

Art. 26 konstytucji formalnie umożliwia wolność partiom, towarzystwom, organizacjom politycznym i stowarzyszeniom islamskim, a także grupom utworzonym przez uznane mniejszości religijską Radę ds. Fatwy. Natomiast najbardziej znaną szerokiej opinii publicznej w świecie była *fatwa* irańskiego ajatollaha Chomejniego z 14 lutego 1989 r., dotycząca Salmana Rushdiego, autora *Szatańskich wersetów*. Zakomunikowano w niej, że „autor książki wymierzonej w islam, Proroka i Koran oraz wszyscy, którzy uczestniczyli w publikacji, znając jej treść, są skazani na śmierć”. Zob. W. Bar, *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, s. 148-152.

³² Zob. I.C. Kamiński, *Możliwość tworzenia prawa w islamskiej kulturze prawnej (zarys problemu)*, „Państwo i Prawo”, nr 7, 2007, s. 54.

³³ Zob. T. Rahman, *Islamization of Laws*, „Hamdard Isamicus”, nr 1, 2001, s. 95.

³⁴ Zob. M. Al-Gazali, *Zasady moralności islamu*, [b.p. tłum.], Łódź 1994, s. 19.

ne. Czyni to jednak warunkowo. Ich działalność wiąże się z koniecznością poszanowania zasady „niemierzenia w zasady islamu”. Stąd też irański system konstytucyjny nie przewiduje instytucji partii politycznej w zachodnim rozumieniu, a te istniejące (głównie konserwatyści i reformiści) posiadają charakter przede wszystkim wyborczy³⁵. Zasada wynikająca z art. 26 konstytucji w następnym artykule została rozciągnięta na „zrzeszenia w formie organizacji i paktów”. Tu także pojawił się warunek nienaruszania zasad islamu. W podobnym duchu utrzymana jest treść art. 24 ustawy zasadniczej dotycząca wolności wyrażania opinii przez wydawnictwa i prasę.

Typowo wyznaniowy charakter posiada instytucja radia i telewizji Republiki Islamskiej Iranu. Co prawda art. 175 konstytucji zapewnia im swobodę wyrażania i publikowania poglądów, ale pod warunkiem przestrzegania zasad islamu. W tym samym przepisie postanowiono, że prezesa radia i telewizji mianuje oraz odwołuje przywódca religijny Iranu. Zestawienie ze sobą tych dwóch konstytucyjnych postanowień jednoznacznie wskazuje na miejsce mediów rządowych w realizacji islamskiej polityki państwa ajatollahów. Konstytucja nie pozostawia furtki dla nieislamskich nadawców radiowych i telewizyjnych, a także treści sprzecznych z islamem rozpowszechnianych za pomocą Internetu. Zostało to wyraźnie wyartykułowane w ustawie dotyczącej kierunków polityki oraz trybu kierowania organizacją radia i telewizji, a także sprawowania nad nimi kontroli. Zgodnie z art. 28 konstytucji nawet wybór zawodu nie powinien dokonywać się ze szkodą dla islamu. W tym kontekście należy rozumieć formalno-prawną pozycję np. duchownych wspólnot chrześcijańskich. Brak ich ochrony prawnej ze strony muzułmańskiego państwa wymaga jednak pogłębionych analiz prawnych wykraczających poza ramy niniejszych rozważań³⁶.

Warto zauważyć, że konstytucja irańska już w pierwszych artykułach odnosi się do praw obywatelskich. W art. 10 wskazuje się na znaczenie rodziny. Konstytucja promuje więzi rodzinne, bazujące na moralności i prawie islamu. Prawa kobiet odzwierciedlają ich pozycję, jaką miały według islamu (art. 21). Szczególnie dotyczy to islamskiej instytucji opieki nad tymi kobietami, które nie posiadają opiekuna

³⁵ Aktualnie w Iranie system partyjny opiera się na funkcjonowaniu kilku organizacji politycznych, mających możliwość przegłosowania w parlamencie stosownych ustaw. Dotyczy to głównie Związku Walczącego Duchowieństwa (konserwatyści), Budowniczych Iranu (technokraci) oraz muzułmańskich socjalistów skupionych wokół Organizacji Rewolucji Islamskiej i Stowarzyszenia na Rzecz Obrony Wartości Islamu. Zob. M. Stolarczyk, *Iran...*, dz. cyt., s. 231.

³⁶ Zob. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1998, s. 65.

prawnego (religijnego), czyli wdów i kobiet starszych, oraz konstrukcji prawnej powierzenia opieki nad dziećmi – zgodnie z prawem islamu – „zacnym matkom”³⁷.

Cechą wyróżniającą porządek konstytucyjny państw islamskich jest wykorzystanie w ustawie zasadniczej klauzuli solidarności religijnej narodów islamskich. Także irańskie rozwiązania przewidują konieczność realizacji w polityce państwowej obowiązku „oparcia się na koalicji i solidarności narodów muzułmańskich” (art. 11). Poza tym irańska ustawa zasadnicza wprost nawiązuje do potrzeby podejmowania wysiłków państwa na rzecz „jedności świata islamskiego” (art. 11)³⁸.

Jednak najdobitniejszym akcentem konfesyjnym w irańskiej konstytucji jest uznanie islamu za religię państwową. Art. 12 stanowi, że oficjalną religią Iranu jest islam odłamu dża’afaryckiego – *isna aszsazaria*, uznający dwunastu imamów, a „artykuł ten nie podlega weryfikacji po wsze czasy”. Inne odłamy islamu, tj. hanafici, szafi’ici, malakici, hanbalici i zaidyci, są obdarzone pełnym szacunkiem, a ich wyznawcy cieszą się pełną wolnością w kultywowaniu praktyk religijnych zgodnie z własnym prawodawstwem. Nauki i wychowanie religijne oraz stan społeczny (małżeństwo, rozwód, dziedziczenie, testament), a także spory z tym związane są formalnie uznawane, a w każdym regionie, gdzie wyznawcy powyższych odłamów stanowią większość, lokalne przepisy formułuje się w ramach kompetencji rad oraz prawodawstwa tych odłamów, nie naruszając praw innych sekt i wyznań³⁹.

Ponadto konstytucja irańska w art. 13 odnosi się do sytuacji prawnej przedstawicieli mniejszości religijnych, do których zalicza „irańskich zaratusztrianów, Żydów i chrześcijan”. Przyznaje im wolność praktyk religijnych. W kolejnym artykule konstytucji mowa jest o sposobie traktowania niemuzułmanów przez społeczność islamską. Mowa tu o nakazie „traktowania ich z należyтым szacunkiem, w sposób równy, sprawiedliwy i przestrzegając praw człowieka”. Powołano się tutaj na koraniczny nakaz (sura 60,8) i wprost użyto go w art. 14 konstytucji. Jednak obowiązki te, zarówno ze strony państwa jak i muzułmańskich obywateli wobec niemuzułmanów, nie mają zastosowania, gdy ci spiskują i działają na szkodę islamu⁴⁰.

³⁷ Zob. J.J. Nasir, *The Islamic Law of Personal Status*, London 1986, s. 29; H. Ramadan, *Kobieta w islamie*, [b.p. tłum.], Łódź 1993, s. 16.

³⁸ Zob. H.A. Jamsheer, *Jedność arabska. Geneza idei w tradycji wczesnego islamu*, [b.p. tłum.], Warszawa 1995, s. 29-30.

³⁹ Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, s. 22.

⁴⁰ Zob. www.iranmania.com [dostęp: 4.08.2013].

Co istotne, porządek konstytucyjny Iranu nie toleruje grupy islamskich bahaitów traktując ich jak sektę. W konsekwencji powoduje to, że ta najliczniejsza grupa mniejszościowa, licząca około 300 tys. wyznawców, nie czuje się bezpiecznie wśród szyickiej większości. Komisja Praw Człowieka ONZ w swoich dwóch kolejnych raportach z 1998 i 1999 roku stwierdziła powtarzające się naruszenia praw bahaitów polegające m.in. na bezprawnych aresztowaniach, braku poszanowania własności, eksmisjach, konfiskatach mienia, burzeniu miejsc kultu religijnego. Mimo interwencji organów międzynarodowych sytuacja mniejszości bahaickiej nie ulega poprawie. Wyznawców tego odłamu islamu dalej traktuje się jak heretyków islamskich. Bazuje się przy tym na przekonaniu, że w Iranie nie ma miejsca dla innych wyznawców Allaha poza szyitami⁴¹.

Należy zaznaczyć, że w rozdziale II konstytucji, poświęconym językowi, historii i fladze państwowej, prawodawca irański także przewidział obecność w nim elementów *stricte* islamskich. Choć język perski (*farsi*) – ze względu na tradycję literacką – traktowany jest jako oficjalny oraz powszechnie stosowany język narodu irańskiego, wyjątkowe znaczenie posiada język arabski⁴². Jak wynika z art. 16 konstytucji, związane jest to z tym, że „język arabski jest językiem Koranu, nauk i doktryn islamskich”. Dodatkowo w tym samym przepisie i z tych samych powodów nakazano nauczania języka arabskiego we wszystkich klasach szkół podstawowych i średnich⁴³.

W kolejnym artykule konstytucja odwołuje się do historii i kalendarza muzułmańskiego, którego początkiem stały się wydarzenia religijne. Art. 17 za punkt zerowy przyjmuje *hidżrę*, czyli migrację Mahometa z Mekki do Medyny, pomijając przeszłość przedislamską tego państwa. W tym samym miejscu konstytucja za dzień świąteczny i wolny od pracy uznaje piątek.

Następny akcent wyznaniowy irańskiej konstytucji dotyczy flagi państwowej. Widoczna jest na niej formuła religijna w postaci słów: *Allah-u Akbar*, czyli „Bóg jest wielki” (art. 18). Wyraźne odwołanie do Boga dostrzec też można w art. 56 konstytucji, w którym mowa

⁴¹ Zob. F.A. Rauf, *Islam. A Sacred Law*, Putney 2000, s. 181.

⁴² Art. 15 konstytucji dopuszcza używanie lokalnych i autochtonicznych dialektów w publikacjach, środkach masowego przekazu i podczas nauczania literatury w szkołach. Jednak generalną zasadą jest używanie języka perskiego w urzędowej korespondencji i w książkach. Zob. S. Kitab, *Wybrane zagadnienia klasycznego ustroju politycznego w islamie*, Bydgoszcz 2003, s. 67.

⁴³ Zob. J. Strzebel, *Fundamentalizm religijny w Iranie po 19 latach*, „Znak”, nr 1, 1998, s. 18.

jest o źródle absolutnej suwerenności nad światem i ludzkością („Bóg i tylko Bóg”). W dalszej części tego artykułu prawodawca prowadzi rozważania o charakterze teologicznym dotyczące boskiego prawa, zezwalającego człowiekowi na decydowanie o swoim losie i niezbywalności tego prawa. W art. 57 suwerenność władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej łączy się ze zwierzchnictwem absolutnego religijnego autorytetu (przywódcy). Z analizy tych dwóch artykułów (56 i 57) jasno wynika prymat prawa religijnego nad niereligijnym i dominująca rola islamskiego przywódcy, stojącego ponad wszelką władzą⁴⁴.

Natomiast w kwestiach obrotu gospodarczego dominującym przepisem konstytucyjnym prawodawca uczynił art. 49, który dotyczy zakazu działalności lichwiarskiej. Stąd też państwu przyznano prawo konfiskaty dóbr odzyskanych pochodzących z lichwy, przywłaszczenia, korupcji i sprzeniewierzenia, defraudacji mienia publicznego, kradzieży, hazardu, zawłaszczenia posagu, likwidacji ośrodków korupcji i innych bezprawnych praktyk. Konstytucja stanowi, że dobra te powinny wrócić do swoich właścicieli, a w przypadku ich nieustalenia – stać się własnością publiczną (państwową). Stosuje się wówczas postępowanie dowodowe przewidziane w prawie religijnym. Należy przy tym zwrócić uwagę, że wszystkie wymienione wyżej czyny wypełniają znamiona czynów religijnie niedozwolonych. W takiej sytuacji jedyną formą umożliwiającą korzystanie z owych dóbr jest koncepcja wspólnego (publicznego) korzystania, co odpowiada doktrynie islamskiej w zakresie pojmowania własności.

W tym kontekście warto również zwrócić uwagę na art. 46 konstytucji stanowiący o zakazie przywłaszczania cudzej pracy, art. 47 dotyczący zasady nietykalności własności prywatnej i art. 48 mówiący o zakazie dyskryminacji w eksploatacji dóbr naturalnych. To, co łączy wymienione artykuły, to wyraźne odwzorowanie ich treści z odnośnych sur Koranu⁴⁵.

Zakończenie

Obie konstytucje irańskie, mimo upływu 70 lat, jakie dzielą je od ich uchwalenia, zawierają wątki islamskie. W obydwu proklamowano islam jako religię państwową, a prawo szariat u stanowi subsydiarne wsparcie dla prawa państwowego. Wspólną ich cechą jest też zakaz stanowienia prawa sprzecznego z Koranem, tradycją oraz zasadami i doktryną islamską (szyicką). Po 1979 roku, czyli po wejściu

⁴⁴ Zob. M. Stolarczyk, *Iran...*, dz. cyt., s. 10-12.

⁴⁵ Zob. F. Nomani, A. Rahnema, *Islamic Economic Systems*, London 1994, s. 93.

w życie drugiej konstytucji, ustrój polityczny Iranu można określić jako teokrację, w której władza świecka utożsamiana jest z władzą duchownych, a instytucje państwowe mają mieć boskie pochodzenie. Dlatego nie dziwi nasycenie konstytucji odwołaniami do Boga i innymi elementami natury religijnej.

Czytając tekst irańskiej ustawy zasadniczej trudno oprzeć się wrażeniu, że cały państwowy system prawny nie jest w stanie samodzielnie funkcjonować bez wykorzystania szariat i nauk religijnych islamu. Religia muzułmanów spełnia w prawie irańskim zadanie uniwersalnej masy plastycznej, która wypełnia luki prawne i sprawia przez to wrażenie kompletności unormowań prawnych. Przyjęto tutaj nieprawdziwe założenie, według którego jeśli normy państwowe nie obejmują stanu faktycznego, wyręczy je w tym zakresie Koran, sunna, idżma lub kijas, traktowane jako równorzędne z prawem państwowym źródła prawa muzułmańskiego. Taka koncepcja nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością⁴⁶.

Za wysoce konfesyjną determinantę, przyjętą w irańskim porządku konstytucyjnym, można uznać pozycję duchowego przywódcy narodu. Jego znaczenie niewątpliwie należy łączyć z charyzmą Ruhollaha Chomejniego oraz kolejnego ajatollaha Ali Chamenei, a także z doktryną religijną dwunastkowców, w tym z postacią ukrytego (dwunastego) imama. Zwierzchnia pozycja przywódcy nad innymi urządami w państwie nie ma odpowiednika w innych porządkach prawnych, nawet w państwach, gdzie islam jest oficjalnie uznawany. Ma on realny wpływ na realizację polityki wewnętrznej i zewnętrznej państwa, a skutecznym instrumentem władzy znajdującym się w jego rękach jest możliwość ogłaszania religijnych *fatw*⁴⁷.

Ponadto na stosunki wyznaniowe w Islamskiej Republice Iranu istotny wpływ wywiera Rada Strażników Rewolucji i Zgromadzenie Ekspertów. Obydwa gremia mają w swoim składzie duchownych islamskich, których kompetencje przekraczają zwyczajne uprawnienia pozostałych imamów. Poza tym kompetencje władzy sądowniczej nie są *stricte* państwowymi. Można dopatrzyć się w nich ingerencji w sprawy o charakterze religijnym. Trudno jednak znaleźć w konstytucji wyraźne wskazówki co do dopuszczalnych granic w tej materii, gdyż obie sfery wzajemnie się przenikają⁴⁸.

⁴⁶ Zob. S. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego*, Warszawa 2009, s. 32-55.

⁴⁷ Zob. I. Warraq, *Why I am not a Muslim*, New York 1995, s. 29.

⁴⁸ Zob. *Iran: What Happened, where Now*, Open Democracy, www.opendemocracy.net/farhang-jahanpur/iran-what-happened-where-now [dostęp: 3.08.2013].

Elementy wyznaniowe widać także w innych postanowieniach konstytucyjnych. Należą do nich m.in. religijny motyw umieszczony na fladze państwowej, koraniczny zakaz lichwy, nieszkodzenie islamowi w mediach, działalność partyjna, realizacja praw obywatelskich, szkolenie religijne w wojsku, islamska formuła rotacji prezydenckiej i poselskiej, religijna inwokacja poprzedzająca właściwy tekst konstytucji⁴⁹.

Na końcu należy zauważyć, że Iran nie jest odosobniony w przyjęciu konfesyjnych rozwiązań konstytucyjnych. Podobnie uczyniono w konstytucji np. Algierii, Arabii Saudyjskiej, Bahrajnu, Brunei, Egiptu, Gambii, Indonezji, Jemenu, Jordanii, Kataru, Kuwejt, Libii, Malediwów, Malezji, Maroka, Mauretanii, Omanu, Pakistanu, Somalii, Sudanu, Syrii, Tunezji. Skala irańskich zapożyczeń z islamu, wprowadzonych następnie do konstytucji, jest jednak dużo wyższa niż w innych ustawach zasadniczych państw wywodzących się z tego samego kręgu kulturowego i religijnego⁵⁰.

Reasumując, trudno dokonać jednoznacznej oceny przyjętych w irańskiej konstytucji (zwłaszcza tej aktualnie obowiązującej) rozwiązań wyznaniowych. Należy uwzględnić aspekt specyficznej tożsamości irańskiej, nasyconej orientalną tradycją prawną i wpływami islamu, a konstytucję z jej religijnymi konotacjami czytać oczyma przeciętnego Irańczyka, kultywującego charyzmat Chomejniego. Współczesny świat, zwłaszcza ten niearabski i nieislamski, postrzega Iran jako kraj niedemokratyczny, antyzachodni, nieprzyjazny obcym. Nie rozumie się do końca filozofii, według której duchowy przywódca religijny posiada zwierzchnią władzę nad państwem. Dla wychowanych w kręgu europejskiej (i wciąż jeszcze chrześcijańskiej) kultury prawnej oraz politycznej wielokrotne odwoływanie się do wartości islamskich w ustawie zasadniczej wydaje się być nadużyciem, podobnie jak wskazanie oficjalnej religii, znaczenia prawa szariatu, orzeczeń religijnych, dualizmu prawa religijnego i państwowego. Autor ma jednak pełną świadomość tego, że zmiana tych (w uproszczeniu „islamskich”) artykułów nie jest możliwa na podstawie aktualnie obowiązującej w Iranie konstytucji, co zostało wyraźnie zaznaczone w art. 177⁵¹.

⁴⁹ Zob. A. Rachman, I. Doi, *Shari'ah. The Islamic Law*, London 1984, s. 19-21.

⁵⁰ Zob. W. Bar, *Wolność religijna...*, dz. cyt., s. 213 n.

⁵¹ Zob. S. al-Usajmin, *Fundamenty wiary islamu*, [b.p. tłum.], Bydgoszcz 1996, s. 191.



JERZY NIKOŁAJEW

**Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu.
Zagadnienia wyznaniowe**

Streszczenie

Niniejszy artykuł poświęcony został kwestiom wyznaniowym zawartym w konstytucjach irańskich. We wprowadzeniu wskazano na kontekst historyczno-religijny funkcjonowania społeczeństwa perskiego i irańskiego oraz pozycję religii islamskiej (szyickiej). W pierwszym punkcie omówiono zagadnienia konfesyjne ujęte w pierwszej irańskiej konstytucji z 1906 (1907) roku, zwracając uwagę zwłaszcza na religijną preambułę, traktowanie szyizmu w kategoriach religii oficjalnej, konieczność stanowienia prawa w zgodzie z islamem. W drugim punkcie znalazły się rozważania na temat odniesień do Boga i religii w konstytucji z 1979 roku, uchwalonej po zwycięstwie rewolucji islamskiej. Najbardziej rozbudowane analizy pojawiły się w trzecim punkcie artykułu, który poświęcono nowelizacji konstytucji, przeprowadzonej w 1989 roku. W tym miejscu podjęto kolejno kwestie wyznaniowe dotyczące poszczególnych organów władzy państwowej (parlamentu, duchowego przywódcy religijnego, prezydenta, Rady Strażników Rewolucji), religijnej rotacji przysięgi przewidzianej w konstytucji dla prezydenta i deputowanych obejmujących swoje urzędy, zgodności prawa z szariatem i doktryną islamską oraz takiego prowadzenia działalności publicznej, aby nie szkodzić wartościom muzułmańskim. Rozważania zamyka próba oceny takiego modelu konstytucyjnego, jaki przyjęto w Iranie.

Słowa kluczowe: Iran, konstytucja, islam, elementy wyznaniowe.

JERZY NIKOŁAJEW

**Constitution of the Islamic Republic of Iran.
Religious Issues**

Abstract

This article is devoted to religious issues contained in the constitutions of Iran. In the introduction we pointed out the historical-religious context of functioning of the Persian and Iranian society, and the position of the Islamic religion (Shia). The first section discusses confessional issues included in the first Iranian Constitution of 1906

(1907), paying particular attention to the religious preamble, the treatment of Shiism in terms of official religion, the necessity to establish the law in accordance with Islam. The second section included a reflection on references to God and religion in the Constitution of 1979, passed on after the victory of the Islamic Revolution. The most extensive analysis appeared in the third point of the article dedicated to the amendment of the constitution, carried out in 1989. At this point, we took up subsequently issues pertaining to denominational-specific bodies of state authority (parliament, spiritual religious leader, the president, the Council of Guardians of the Revolution), religious rota oath prescribed in the Constitution for the President and Deputies taking up their offices, compliance with Sharia law and the Islamic doctrine and such conduct of public activities that do not harm Islamic values. Reflection closes an attempt to evaluate such a constitutional model adopted in Iran.

Keywords: Iran, constitution, Islam, religious elements.

Kościół i sekta w perspektywie współczesnej religijności

Kazimierz Pierzchała

k.pierzchala68@o2.pl



Ur. 1968 r. w Kamienicy koło Szczawnicy (woj. małopolskie). W latach 1994-1997 studiował socjologię religii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktorat *Poczucie powinności i odpowiedzialności u młodzieży katolickiej* obronił w 2001 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W 2013 r. zaprezentował rozprawę habilitacyjną *Kapelan więzienny w procesie resocjalizacji penitencjarnej*. W latach 2002-2011 był Rzecznikiem Prasowym Naczelnego Kapelana Duszpasterstwa Więziennego RP. Jest autorem i współautorem kilku książek oraz wielu artykułów z zakresu psychologiczno-pedagogicznego i socjologiczno-religijnego.

Geneza zagadnienia

„Pojęcie sekty, zgodnie zresztą z etymologią słowa, wyrosło w kontekście chrześcijańskim – w sensie negatywnym: «sekta», «kult» («grupa kultowa»), «nowy ruch religijny» mają różne zakresy treściowe i stosunkowo nieostre granice. Spowodowane jest to dużym zróżnicowaniem samych ugrupowań, jak i wielością ujęć i terminów stosowanych do ich opisu”¹.

„Możemy przyjąć ogólne określenie wszystkich tych zjawisk mianem «sekta», od łac. *sequi* – «podążać czyimś śladem» albo *sectare* – «odcinając się od czegoś». Zgodnie ze znaczeniem

¹ A. Wańka, *Sekty i nowe ruchy religijne*, [w:] E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 423.

pierwszego słowa łacińskiego, sekta powstaje w wyniku działań charyzmatycznego przywódcy, wokół którego skupiają się zwolennicy jego nauk. Zgodnie ze znaczeniem drugiego – powstanie sekty jest skutkiem protestu pewnej grupy wiernych przeciwko zaniechaniu określonych wartości (doktrynalnych, etycznych, rytualnych czy instytucjonalnych), które uznaje za tak ważne, że występuje z macierzystej organizacji religijnej i tworzy własną².

Zjawiskiem sekt zajmują się różne dyscypliny naukowe. Mimo tego nie udało się dotąd ustalić wiążącej definicji sekty ani przedstawić głównych typów sekt³. Współcześni socjologowie i psychologowie religii, a także teolodzy katoliccy chętniej posługują się terminem „nowe ruchy religijne” (ang. *new religious movements*) niż pojęciem „sekta”. Uwarunkowane jest to – po pierwsze – metodologiczną dyrektywą rzetelności, nakazującą przyjęcie wobec opisywanego zjawiska postawy obiektywnej, wolnej od wartościujących uprzedzeń oraz – po drugie – charakterem i genezą owych ruchów⁴.

Nowe ruchy religijne wyrażają istnienie duchowych potrzeb człowieka, których dotychczas Kościół (jak również inne instytucje religijne) nie dostrzegał lub na które nie odpowiadał. Nowe ruchy religijne powstają i przyciągają naśladowców również dlatego, że ludzie szukają w nich prywatnej tożsamości w czasach przemian kulturowych. Wielu chrześcijan wchodzi do sekt oraz nowych ruchów religijnych w przeświadczeniu, że pozwoli im to nasycić pragnienie głębszego poznania Pisma Świętego, zaspokoić głęboką potrzebę doznań emocjonalnych oraz chęć otrzymania konkretnych odpowiedzi na nurtujące pytania. Istnieją społeczeństwa (na przykład afrykańskie), które w religii szukają ochrony przed czarami, niepowodzeniem, a nawet przed cierpieniem, chorobą, śmiercią. Ludzie są przekonani, iż w nowych ruchach religijnych doświadczą akceptacji ich egzystencjalnych problemów, a ponadto otrzymają ich natychmiastowe wyjaśnienie, wreszcie doznają uleczenia fizycznego i psychicznego. Z pewnością nowe ruchy religijne potrafią „wykorzystać” słabe punkty duszpasterstwa oraz toczącą się debatę wokół katolickiej nauki o zbawieniu dostępnym jedynie w imię Jezusa Chrystusa. W licznych krajach (na przykład w kra-

² M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekta*, [w:] też, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 361-364.

³ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 333.

⁴ M. Libiszowska-Żółtkowska, *Nowe ruchy (związki) religijne – perspektywa społeczna*, Warszawa 1998, s. 2.

jach Ameryki Łacińskiej) istnieją sekty przeciwstawiające się społecznemu nauczaniu Kościoła, zwłaszcza jeśli odnosi się ono do obrony i ochrony ubogich, a także dążeniu do integralnego postępu człowieka. Oznacza to, iż przyczyną powstawania sekt w pewnej mierze są czynniki ekonomiczne i polityczne⁵.

„Sekty najczęściej w specyficzny sposób tłumaczą sprawy małżeństwa, rodziny, roli kobiety czy zagadnień wokół spraw ostatecznych, religijnego kultu, roli i znaczenia duchownych. Ich odmienność i egzotyka budzi społeczne emocje, zaś ich publiczny wizerunek kreują media, nierzadko popularyzując obraz płaski i niepogłębiony. Liderzy i przywódcy nowych religii potrafią dobrze poruszać się w rzeczywistości kultury konsumpcyjnej Zachodu. Wykorzystują słabe punkty zastanej kultury i religii dominującej, nieczytelność jej religijnych symboli, niekomunikatywność religijnego języka czy niechęć wobec duchownych. Proponują podjęcie próby popularyzacji wiary czy translacji języka kościelnego na język potoczny. Tworzą też własne propozycje wspólnot ze świeckimi liderami i próbują nawiązać kontakt z lokalnymi wspólnotami kościelnymi. Oddziałując na wybrane obszary kulturowe, penetrują określone dziedziny literatury, sztuki, przemysłu wydawniczego, zarówno książkowego jak i muzycznego – oferując liczne pozycje zwykle z dziedziny poradnikowej”⁶.

„Znaczna część sekt wykorzystując strategię społecznej infiltracji, stosuje techniki urozmaicenia, readaptacji kameleona oraz inkulturacji. Metoda urozmaicenia ma generować liczne wariacje opisu i odrzucać każdą zdecydowaną i wyrazistą charakterystykę opisu ich praktyk i doktryny. Readaptacja kameleona proponuje warianty uzyskiwania akceptowalnych przez odbiorcę form nowych ruchów – jako przyjaznych, niegroźnych i swojskich. Technika inkulturacji prowadzi do progresywnego nasycania licznych obszarów społecznych własną praktyką i nauką w celu rosnącej akceptacji społecznej i szacunku dla własnych kościołów i wspólnot”⁷.

⁵ F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano”, nr 7, t. 134, 1991, s. 12-16.

⁶ R.N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, tłum. J. Klos, Kraków 1996, s. 238, [za:] H. Karp, *Strategie sekt i nowych ruchów religijnych w obliczu komercjalizacji rynku religijnego na przykładzie Kościoła Scjentologicznego*, „Kultura-Media-Teologia”, nr 3, 2010, s. 22.

⁷ R.N. Baer, S. Rouvillois, *W matni New Age...*, dz. cyt., s. 238.

Sporządzony w 2000 roku przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji Rzeczypospolitej Polskiej raport, który charakteryzuje szereg zjawisk związanych z działalnością sekt w Polsce, przyjmuje ich następującą definicję:

„[...] za sektę można uznać każdą grupę, która posiadając silnie rozwiniętą strukturę władzy, jednocześnie charakteryzuje się znaczną rozbieżnością celów deklarowanych i realizowanych oraz ukrywaniem norm w sposób istotny regulujących życie członków; która narusza podstawowe prawa człowieka i zasady współżycia społecznego, a jej wpływ na członków, sympatyków, rodziny i społeczeństwo ma charakter destrukcyjny”⁸.

Szukając stycznych charakteryzujących wszystkie sekty należy przyjąć, iż mają one: manipulacyjny sposób werbowania członków, stosunkowo małą liczebność, szczególną świadomość wybrania, silną więź emocjonalną (często irracjonalną) z obiektem kultu, którym może być zarówno Bóg, jak i człowiek, a nawet specyficzne praktyki⁹.

Badania naukowe

Badania naukowe dotyczące zagadnienia ugrupowań społecznych, organizacji, wspólnot czy sekt, często określanych współcześnie nowymi ruchami religijnymi, zaczęły dynamicznie się rozwijać w ostatnim 20-leciu. Do ożywienia w Polsce aktywności tych grup znacząco przyczyniła się demokratyzacja, liberalizacja i pluralizacja życia społeczno-politycznego po upadku komunizmu. Odpowiedź na pytanie o przyczyny powstawania sekt i źródła ich atrakcyjności jest złożona. Na przestrzeni ostatnich lat wielokrotnie próbowano jej udzielić. Zjawisko powstawania sekt to proces skomplikowany. Nie istnieje żaden wzorzec, na podstawie którego następuje ich rozwój. Sekty to reakcja na bardzo wiele czynników w otaczającej rzeczywistości. Niestety, nie sposób kompleksowo i jednoznacznie wyjaśnić istoty „fenomenu” sekt.

W XXI wieku nie można lekceważyć wzrostu liczby sekt oraz zainteresowania nimi. W dzisiejszych czasach problem, jaki one stwarzają, stał się problemem światowym. Szacuje się, że obecnie na świecie ponad 100 milionów ludzi należy do rozmaitych sekt. Blisko połowa z nich to mieszkańcy Ameryki Południowej (w Brazylii aż 12 milionów). Pośród tysięcy sekt na całym świecie w Japonii funkcjonuje ich

⁸ Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*, Warszawa 2000, s. 16, 17.

⁹ A. Wańka, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 424.

około 16 000, w Afryce – 6000, w USA – 5000, w Meksyku – 3000, a po 300 we Francji, Hiszpanii i Austrii. W samej Rosji notuje się zjawisko ogromnego rozwoju nowych ruchów religijnych. W Polsce zaangażowało się w nie około 200 000-300 000 osób (w samym Krakowie działa około 80 sekt)¹⁰.

Ernst Troeltsch, niemiecki teolog ewangelicki, filozof oraz jeden z prekursorów socjologii religii, na początku XX wieku zwrócił uwagę, iż od czasów Nowego Testamentu istniały przynajmniej dwie możliwości ukształtowania się religii chrześcijańskiej – w postaci Kościoła i sekty, przy czym żadna z tych formacji nie może być rozumiana jako niedoskonała odmiana drugiej. Trzecią możliwością wymienioną przez tego autora była mistyka. Z punktu widzenia socjologii religii nie jest ona jednak zjawiskiem interesującym¹¹.

Zgodnie z opinią kard. Francisca Arinze, przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego,

„Wśród ruchów, które nawiązują do chrześcijaństwa, można wyróżnić nowe ruchy [...], sekty zakorzenione w chrześcijaństwie, ale znacznie odbiegające od niego pod względem doktrynalnym, ruchy wywodzące się z innych religii lub ruchów o podłożu humanitarnym bądź powołujące się na tzw. «potencjał ludzki» (do takich należy New Age oraz religijne grupy terapeutyczne) lub na «potencjał boski», co spotkać można zwłaszcza w religijnych tradycjach orientalnych. Inny charakter mają nowe ruchy religijne, powstałe w rezultacie kontaktów między religiami światowymi a pierwotnymi kulturami religijnymi”¹².

„Często sprawa staje się bardziej delikatna, gdy trzeba odróżnić grupy pochodzenia chrześcijańskiego od Kościołów, wspólnot kościelnych i od prawowitych ruchów w łonie Kościoła;

¹⁰ P.J. Ochwal, *Sekty pochlaniają ludzkie istnienia – konferencja naukowa pt. „Sekty – problem wciąż aktualny”*, Diecezjalny Instytut Akcji Katolickiej Archidiecezji Poznańskiej oraz Wydział Oświaty Urzędu, Poznań 5.06.2004, www.groups.yahoo.com/neo/groups/nczas/conversations/messages/15672 [dostęp: 15.04.2015].

¹¹ „Sekty to – mówiąc najogólniej – takie odróżniające się od oficjalnego Kościoła grupy, które zachowując określone elementy idei chrześcijańskiej, ujmując je i kultywując w oderwaniu od innych, czynią to w taki sposób, że w konsekwencji przeciwstawiają się doktrynie Kościoła panującego i wyłamują ze wspólnoty, którą on stanowi” (E. Troeltsch, *Kościół a sekta*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 2011, s. 131.

¹² F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 12-16.

niemniej jednak rozróżnienie to jest bardzo ważne. W rzeczy samej, pewne cechy mentalności czy postaw sekciarskich, czyli nietolerancja czy wręcz agresywny prozelityzm, nie muszą prowadzić do powstania sekty i w każdym razie nie wystarczają do jej scharakteryzowania¹³.

Dokumenty z okresu pontyfikatu Jana Pawła II¹⁴

Pontyfikat papieża Jana Pawła II przyniósł wiele nowych dokumentów odnoszących się w całości bądź w części do ekumenizmu, sekt oraz nowych ruchów religijnych. Do podstawowych dokumentów w tym zakresie należy zaliczyć: Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (1990), Katechizm Kościoła Katolickiego (1992), Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu (1993), listy apostołskie Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente* (1994) oraz *Oriente lumen* (1995), a także jego encyklikę *Ut unum sint* (1995).

Za przełomowy uznać należy rok 1985, kiedy to papież Jan Paweł II zwołał Nadzwyczajny Synod Biskupów, obradujący w Rzymie z okazji 20. rocznicy Soboru Watykańskiego II. Synod ten zwrócił uwagę m.in. na zagadnienie sekt, sugerując jego szersze opracowanie.

Najobszerniejszym i najważniejszym dokumentem, wskazującym na problem sekt, pozostaje raport *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*. Dokument ten zapoczątkował dyskusję w Kościele na temat sekt. Początkowo sekty były traktowane jako zjawisko niebezpieczne dla chrześcijan; następnie zostały uznane za „wyzwanie duszpasterskie”. Dokument ten powstał na bazie blisko 75 wypowiedzi oraz różnych relacji otrzymanych do dnia 30 października 1985 roku od regionalnych i krajowych konferencji episkopatów. W dokumencie tym czytamy m.in. iż każda grupa ma uprawnienie do popularyzacji własnych przekonań: „Nadto bezwzględnie należy pamiętać o należnym każdej osobie ludzkiej szacunku i o tym, że nasza postawa wobec szczerych wyznawców innych wiar powinna być nacechowana otwartością i zrozumieniem, nie zaś potępieniem”¹⁵. Jednocześnie dobitne podkreślono:

¹³ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano”, nr 5, t. 79, 1986, s. 3-6; Por. E. Sakowicz (red.), *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, cz. III: *Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 550-563.

¹⁴ A. Zwoliński, *Sekty*, [w:] *Wielka encyklopedia...*, art. cyt., s. 1042-1049; Por. Sekty, Centrum Myśli JP2, http://www.centrumjp2.pl/wikipj2/index.php?title=Sekty#cite_ref-0, [dostęp: 15.04.2015].

¹⁵ *Sekty albo nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., nr 1.6.

„Nie możemy być naiwnie pojednawczy. Dostatecznie wszechstronnie przeanalizowaliśmy działalność sekt, aby zdawać sobie sprawę z tego, że zachowania i metody niektórych z nich mogą wywierać destrukcyjny wpływ na osobowość, przyczyniać się do dezintegracji rodzin i społeczności, zaś ich doktryny często bywają bardzo odległe od nauczania Chrystusa i Kościoła. Podejrzewamy, że w wielu krajach (w niektórych przypadkach wiemy to na pewno) potężne siły ideologiczne, a także interesy polityczne i ekonomiczne posługują się, jako swym narzędziem, sektami, którym wszelka troska o sprawę człowieka jest zupełnie obca i które tego, co «ludzkie», używają do niehumanitarnych celów”¹⁶.

Dokument watykański podkreśla, iż „na ogół możliwości dialogu z sektami są niewielkie albo zgoła żadne”, a ponadto: „Nie tylko one same są zamknięte na wszelki dialog, lecz również mogą stanowić poważną przeszkodę w wychowaniu ekumenicznym i w wysiłkach w tym kierunku wszędzie tam, gdzie one działają”¹⁷. Równocześnie dokument zobowiązuje katolików do przyjęcia chrześcijańskiej postawy wobec członków sekt:

„Jeśli mamy być wierni swym przekonaniom i zasadom – nakazującym szacunek dla ludzkiej osoby, dla wolności religii, wiarę w działanie Ducha, który sobie tylko znanymi sposobami urzeczywistnia miłującą wolę Boga wobec całego rodzaju ludzkiego – nie możemy zwyczajnie poprzestać na potępieniu i zwalczaniu sekt, na traktowaniu ich jako wyrzuconych poza obręb społeczeństwa, wyjętych spod prawa grup, zaś ich członków – jako jednostek «odprogramowanych» wbrew swej woli. Wyzwanie, jakie stanowią nowe ruchy religijne, powinno stać się dla nas bodźcem do odnowienia i wzmocnienia pasterskiej skuteczności. Musimy też niewątpliwie rozwijać w sobie i w naszych wspólnotach ducha Chrystusa w odniesieniu do sekt, próbując zrozumieć «o co im chodzi», i tam, gdzie to możliwe, wychodzić im na spotkanie z chrześcijańską miłością”¹⁸.

Głównym celem, jaki postawili sobie autorzy raportu, było udzielenie odpowiedzi na szereg pytań: „Czym są sekty? Jak je określić? Jakie wobec nich stanowisko zajmuje Kościół katolicki? Czy sekty

¹⁶ Tamże, nr 4.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

są zagrożeniem dla Kościoła? Czym tłumaczyć względne powodzenie, jakim cieszą się we współczesnym świecie?”¹⁹.

Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, ogłoszona przez Jana Pawła II w dniu 30 grudnia 1988 roku, przedstawia sekty jako główny powód rozkładu życia religijnego współczesnych społeczeństw:

„Dziś jednak owemu moralnemu i duchowemu dziedzictwu grozi roztrwonienie pod wpływem wielorakich procesów, wśród których na pierwszy plan wysuwa się proces sekularyzacji i rozwój sekt. Jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom siłę prowadzącą do autentycznej wolności” (34)²⁰.

Papieskim dokumentem, który najpełniej podejmuje zagadnienie nowych ruchów religijnych, jest Orędzie na Światowy Dzień Migracji *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych* z 25 lipca 1990 roku. Papież przypomniał, iż sekty i nowe ruchy religijne przedstawiają dla Kościoła bardzo ważne wyzwanie duszpasterskie. Towarzyszą im negatywne zjawiska duchowe oraz społeczne²¹. W orędziu czytamy:

„Zazwyczaj głoszą one, że zbawienie jest udziałem tylko niewielkiej grupy, kierowanej przez ludzi obdarzonych wybitną osobowością, którzy wierzą, iż są związani z Bogiem uprzywilejowaną relacją, oraz utrzymują, że tylko oni znają Jego tajemnicę. Także poszukiwanie sacrum przybiera dwuznaczne formy. Dla niektórych jest to najwyższa wartość, ku której człowiek dąży, choć nigdy jej nie osiąga, dla innych natomiast sacrum osadzone jest w świecie magii, gdzie człowiek próbuje sprowadzić je do sfery swego oddziaływania, aby nim manipulować i sobie je podporządkować”²².

„Z elementów tych, wyrwanych z kontekstu katolickiej nauki i tradycji, wyprowadza się wnioski bardzo odległe od tego pierwotnego kontekstu. Dość szeroko rozpowszechniony milenaryzm powołuje się na przykład na chrześcijańską eschatologię i nawiązuje do problemów dotyczących przeznaczenia człowieka; chęć udzielenia religijnych odpowiedzi na pytania

¹⁹ A. Wańka, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 428.

²⁰ Por. A. Zwoliński, *Sekty...*, art. cyt., s. 1046.

²¹ Tamże, s. 1046. Por. A. Wańka, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 425.

²² Por. Jan Paweł II, *Niebezpieczeństwo prozelityzmu sekt religijnych. Orędzie na Światowy Dzień Migracji 1990 r.*, [za:] Opoka. Laboratorium wiary i kultury, www.opoka.org.pl/nauczanie/papiez/jan_pawel_ii/przemowienia.php, nr 2 [dostęp: 24.11.2015].

natury politycznej czy ekonomicznej zdradza skłonność do manipulowania prawdziwym poczuciem Boga i w rzeczy samej prowadzi do wykluczenia Go z życia ludzi; bez mała agresywna gorliwość, z jaką niektórzy starają się werbować nowych członków chodząc po domach lub zatrzymując przechodniów na rogach ulic, jest sekciarską deformacją apostołskiego zapału misyjnego; uwaga, jaką otacza się jednostkę, i znaczenie, jakie przypisuje się jej wkładowi na rzecz wspólnej sprawy oraz rozwoju grupy religijnej, nie zaspokaja bynajmniej jej pragnienia nadania wartości własnemu życiu przez poczucie użyteczności dla grupy, ale jest wyrazem chybionego rozumienia czynnej roli wierzących, żywych członków ciała Chrystusa, powołanych do rozszerzania królestwa Bożego²³.

Jan Paweł II podkreśla w powyższym dokumencie, iż ruchy terytorialne dużych grup ludzi ułatwiają ekspansję sekt oraz nowych ruchów religijnych, a ludzie ci stanowią łatwy łup dla sekt wykorzystujących „natarczywe i agresywne metody”²⁴. Sekty bazują na szczególnie niestabilnej sytuacji migranta i jego świadomości niepewności. Na tym właśnie opierają przemyślaną strategię nawiązywania kontaktu, zawierającą przejawy troskliwości i pomocy, którą demonstrują wyłącznie po to, aby nakłonić do opuszczenia wiary i udziału w nowej grupie religijnej²⁵.

7 kwietnia 1991 roku papież Jan Paweł II podjął na nadzwyczajnym konsystorzu temat wzrostu nowych ruchów religijnych.

Kard. Francis Arinze wśród czynników sprzyjających powstawaniu sekt i nowych ruchów religijnych wymienił: nowe potrzeby duchowe ludzi, których Kościół czasem nie dostrzega i na które nie potrafi zareagować, poszukiwanie identyfikacji kulturowej, chęć likwidacji wewnętrznej pustki, wyszukiwanie odpowiedzi na ważne pytania stawiane przez człowieka, eksploatacja słabości duszpasterstwa Kościoła (brak duchownych, niewielka znajomość przez wiernych nauki Kościoła, zubożenie katolików, zbyt rozległe parafie, rutyna w sprawowaniu liturgii, nazbyt filozoficzne homilie, przesadna instytucjonalizacja Kościoła), względy polityczne i ekonomiczne. Nowe ruchy religijne stwarzają problemy i są olbrzymim wyzwaniem dla Kościoła, ponieważ godzą w jego jedność, podważają i odrzucają dogmaty wiary katolickiej głosząc m.in. neopogaństwo, okultyzm, satanizm, ma-

²³ Tamże, nr 3.

²⁴ Tamże, nr 4.

²⁵ Tamże, nr 5.

gię, spirytyzm, panteizm. Wiele sekt prowadzi agresywny prozelityzm i wręcz bitwę z Kościołem katolickim²⁶.

W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* (1992) papież Jan Paweł II wskazał na ustawiczną potrzebę prowadzenia dialogu w jego różnorodnych postaciach. Jednocześnie w dokumencie tym papież zauważa:

„Pragnienie Absolutu oraz żywego i głębokiego z Nim kontaktu jest dziś tak silne, że sprzyja szerzeniu się pewnych form religijności bez Boga oraz sekt wszędzie tam, gdzie brak autentycznego przepowiadania całej Ewangelii. Rozprzestrzenianie się sekt, również w niektórych środowiskach tradycyjnie chrześcijańskich, niech będzie dla wszystkich synów Kościoła, a zwłaszcza dla kapłanów, stałym nakazem przeprowadzania rachunku sumienia odnośnie do wiarygodności ich świadczania o Ewangelii i równocześnie znakiem, jak głębokie i powszechne jest poszukiwanie Boga” (nr 6).

Otwarcie na szeroki dialog nie może zamykać nikomu oczu na powstające zagrożenia. Konieczne staje się wyczulenie na autentyczne głoszenie Ewangelii²⁷.

Zamiast zakończenia

Stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich, ukazany w dokumentach soborowych, był omawiany oraz pogłębiany w licznych opracowaniach teologicznych. Do ważnych elementów oceny teologicznej należą twierdzenia²⁸:

- wielość i wielorakość religii wyklucza ich globalną i wyraźną ocenę;
- w religiach znajdują się elementy przeciwstawne (np. łaska i grzech);
- religie „potrzebują oświecenia i uleczenia, chociaż za łaskawym wyrokiem dobrotliwego Boga można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne”²⁹;
- „przygotowanie ewangeliczne” stanowią „elementy prawdy i dobra” występujące w religiach, a nie same religie;

²⁶ A. Zwoliński, *Sekty...*, art. cyt., s. 1047.

²⁷ Tamże, s. 1044.

²⁸ Tamże, s. 1044 i 1045.

²⁹ Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje-dekrety-deklaracje*, Poznań 2002, nr 3.

- zwolennicy religii, które posiadają „braki, niedostatki i błędy”³⁰, potrafią zamknąć się na działanie łaski;
- chrześcijaństwo od początku cechowało się nowością, odmiennością i radykalizmem; nie chce ono przysposabiać, ale unicestwiać to, co w religiach jest wadliwe (niewolnictwo, wielożęństwo, kazirodztwo, kastowość, prostytutka sakralna, krzywda społeczna);
- należy zdecydowanie rozróżnić wiarę objawioną od wszystkich systemów religijnych: „Chrześcijaństwo jest religią w innym znaczeniu – nie opiera się na poszukiwaniach człowieka skierowanego w stronę Absolutu, ale jest to odpowiedź człowieka na objawienie Boga samego, objawienie, którego szczyt znajduje się w Jezusie Chrystusie. W tym znaczeniu pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi zachodzi zasadnicza różnica”³¹;
- religie niechrześcijańskie są produktem „religijnego geniuszu” człowieka szukającego swego życiowego przeznaczenia, podczas gdy religia chrześcijańska jest religią Jezusa Chrystusa, Syna Bożego – drogi, prawdy i życia (por. J 14,6);
- Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i jedynie on posiada pełnię zbawiennych środków³²;
- działalność ewangelizacyjna powinna być ukierunkowana chrystologicznie: „To właśnie jest ta Dobra Nowina, która przemienia człowieka i historię ludzkości, i którą wszystkie narody mają prawo poznać. Ta nauka powinna być głoszona w kontekście życia człowieka i narodów, które ją otrzymują”³³;
- misyjna aktywność Kościoła sprzeciwia się relatywizmowi religijnemu, który twierdzi, iż „jedna religia ma taką samą wartość jak inna”³⁴;
- soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* postuluje prowadzenie dialogu międzyreligijnego w szerokim zakresie³⁵;

³⁰ Paweł VI, *Przemówienie na rozpoczęcie II sesji Soboru Watykańskiego II*, 29 września 1963 r., „Acta Apostolicae Sedis”, t. 55, 1963, s. 858. Por. dokumenty Soboru Watykańskiego II: Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 2; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 16; Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, nr 9. Por. także: Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 53.

³¹ Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie*. Przemówienie, Rzym, 5 czerwca 1985 r., „L'Osservatore Romano”, nr 6-7, t. 78, 1985, s. 9.

³² Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 2. Por. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*, dz. cyt., nr 7.

³³ Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio*, Poznań 1991, nr 44.

³⁴ Tamże, nr 36.

³⁵ Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześci-

- dialog międzyreligijny otwiera obszar działania, które „może przybierać wielorakie formy i sposoby wyrazu”³⁶.

„Należy wystrzegać się uogólnień i nieprzemyślanych oskarżeń, przypisywania wszystkim nowym ruchom religijnym najgorszych cech, występujących tylko u niektórych. Nie należy też sądzić, że nowe ruchy religijne są niezdolne do ewolucji we właściwym kierunku. [...] Analiza naukowa i podejście interdyscyplinarne – to niezbędne elementy solidnego i trwałego programu duszpasterskiego”³⁷.

W związku z dynamicznym rozwojem nowych ruchów religijnych pasterze Kościoła nie mogą zadowalać się przyjętymi formami pracy, nie poświęcając organizacjom tym szczególnej uwagi. Ojciec Święty Jan Paweł II podczas podróży apostołskiej do Meksyku i Dominikany w latach 1990 i 1992 powiedział:

„Obecność tak zwanych sekt to aż nadto ważny powód, by wnikliwie przeanalizować działalność duszpasterską lokalnego Kościoła, poszukując jednocześnie konkretnych rozwiązań i kierunków działania, pozwalających zachować i umocnić jedność ludu Bożego. W związku z tą sytuacją słusznie postanowiliście sformułować wytyczne duszpasterskie. Są one czymś więcej niż tylko odpowiedzią na aktualne wyzwania, pragną bowiem również wytyczać drogi nowej ewangelizacji, co jest zadaniem tym pilniejszym, że jest to również konkretny sposób pogłębiania wiary i życia chrześcijańskiego w waszych wspólnotach”³⁸.

„Ameryko Łacińska, [...] nie ugnij się [...] przed pokusą tego, co może osłabić wspólnotę Kościoła jako sakramentu jedności i zbawienia; zarówno przed tymi, którzy dokonują ideologizacji wiary lub roszczą sobie prawo do budowania «Kościoła ludowego», który nie jest Kościołem Chrystusa, jak i tymi, którzy popierają rozprzestrzenianie się sekt religijnych mających niewiele wspólnego z prawdziwymi treściami wiary”³⁹.

jańskich *Nostra aetate...*, dz. cyt., nr 11.

³⁶ Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio...*, dz. cyt., nr 57.

³⁷ F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 12-16.

³⁸ Tamże.

³⁹ Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek. Ameryka północna i południowa*, [w:] *Homilia podczas Mszy Świętej z okazji 500-lecia ewangelizacji obu Ameryk i kanonizacji bł. Ezequielu Moreno. Święci wzorem i natchnieniem dla*

Określając zalecenia duszpasterskie dla ochrony przed sektami, 7 kwietnia 1991 roku kard. Francis Arinze podkreślił, iż nie można bezwzględnie potępiać członków sekt, ale należy traktować ich jako „braci błędzących w wierze”; należy z nimi prowadzić dialog, nie lekceważąc różnic między nimi. Z kolei przeciwko sektom jednoznacznie wrogim Kościołowi należy poszukać uczciwych środków obronnych. Kardynał zaliczył do nich: staranność duchowieństwa o czystość doktryny, należyta katecheza, fundamentalna formacja biblijna, rozwijanie różnorodnych postaci modlitwy i praktyk religijnych, kreowanie autentycznych, dobrych wspólnot wiernych, popieranie członkostwa świeckich w Kościele. Kard. Arinze uznał sekty (nowe ruchy religijne) za wyzwanie dla pasterzy Kościoła⁴⁰: „Wobec dynamicznej aktywności nowych ruchów religijnych pasterze Kościoła nie mogą po prostu «czynić swoje». Zjawisko ruchów religijnych jest zarówno wyzwaniem, jak i okazją”⁴¹.

Konfrontacja Kościoła ze zjawiskiem nowych ruchów religijnych stwarza potrzebę głębokiej refleksji, przemyślenia merytorycznych prawd i znalezienia właściwej wobec nich postawy – w duchu Ewangelii.

~•~

KAZIMIERZ PIERZCHAŁA

Kościół i sekta w perspektywie współczesnej religijności

Streszczenie

W Polsce zarejestrowane jest około 150 kościołów i związków wyznaniowych. Szereg znawców problemu twierdzi, iż liczbę tę należałoby podwoić, gdyż wiele ruchów religijnych funkcjonuje jako stowarzyszenia (względnie fundacje), a część z nich istnieje i funkcjonuje bez rejestracji. Dla legalizacji nowych grup religijnych w Polsce niebagatelne znaczenie miało przywrócenie w latach 1989-1990 demokracji, wolności i swobód obywatelskich (w tym religijnych).

Destruktywna rola sekt wynika z tego, iż stosują one nieetyczne metody oraz sposoby manipulacji w celu pozyskiwania nowych członków, narzucania im określonych reakcji psychicznych, manipulowania ich myślami, zachowaniami, uczuciami. Jest to dzisiaj bez wątpienia problem oddziałujący na dużą skalę. Sekty burzą ponadto rela-

głosicieli Ewangelii, Santo Domingo, 11 października 1992 r., t. XII, Kraków 2009, s. 821-824; Por. W. Głuch (red.), Złote myśli Jana Pawła II, Wrocław 2006, s. 77.

⁴⁰ A. Zwoliński, *Sekty...*, art. cyt., s. 1047.

⁴¹ F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 12-16.

cje międzyludzkie w rodzinie oraz innych grupach społecznych. Warunek całkowitego poświęcenia się dla sekty skutkuje wyłączeniem jednostki ze społeczeństwa. Członkowie sekt tracą najczęściej zdrowie fizyczne i psychiczne, pieniądze, a czasem wręcz życie. W wyniku działalności tych grup rozszerzają się choroby, narkomania, prostytucja.

Słowa kluczowe: związek wyznaniowy, sekta, nowy ruch religijny, charyzmat, socjologia religii, psychologia religii, instytucja religijna.

KAZIMIERZ PIERZCHAŁA

Church and sect in the contemporary religious landscape

Abstract

Poland has about 150 registered churches and religious groups. Many experts say there are as much as twice this number that operate as associations or charities; many without any registration at all. Polish return to democracy, freedom and respect for civil rights (including religious freedom) in 1989-1990 has made it possible to legalize new religious groups.

Sects employ unethical methods of recruitment. New members are subjected to thought control, manipulation of feelings and emotions and learning prescribed psychological reactions. They are expected to sever their old family and social bonds and submit to the objectives of the sect. They often suffer serious psychological and physical damage and lose their money; sometimes even life. Destructive influence of the sects on private and public life is enormous. They can bring down families and entire social groups. Sects contribute to the spread of diseases, drug addiction and prostitution.

Keywords: confessional association, sect, new religious movement, charism, sociology of religion, psychology of religion, religious institution.

Quelle peut bien être la place de l'islam dans le plan de Dieu?



Mgr François Bousquet

bousquet.francois@wanadoo.fr

Recteur de Saint-Louis des Français à Rome

Professeur émérite de l'Institut Catholique de Paris

Je remercie la revue «Nurt SVD», et son directeur, Adam Michalek, de m'avoir sollicité sur cette question difficile. Spontanément elle s'impose: j'ai fait le test de la poser à quelques chrétiens autour de moi, intellectuels ou non, et la réponse a toujours été: cela, c'est une vraie question. Mais pour qu'elle ne soit pas insoluble, il faut sans doute la reformuler un peu différemment. En effet, une question mal posée peut bloquer la pensée, et les blocages de la pensée ne sont pas à confondre avec le mystère qui, lui, nous donnera toujours plus à penser. Bien évidemment la reformulation doit se faire en fonction de principes de foi qui seuls combattent efficacement une *libido sciendi* tout humaine. En définitive, comme gage de bonne méthode, nous adopterons la manière de procéder qui est celle de saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*: poser la question, regarder les arguments qui feraient répondre négativement (*videtur quod non*), regarder les arguments qui vont dans le sens positif (*sed contra*), élaborer une réponse où le théologien s'engage en fondant sa réponse dans la Tradition et sur la raison, (*respondeo dicendum*), enfin tenter de répondre aux objections ou de les nuancer.

Difficultés de méthode et reformulation de la question

Il nous faut en premier lieu nous interroger sur la manière dont nous posons la question. Évidemment, pour un musulman, elle ne se pose pas. D'abord parce que la notion de «plan de Dieu» suppose une théologie de l'histoire, qui inclut par ailleurs la catégorie de promesse, et parce que la catégorie d'histoire du salut n'est pas familière en islam.

Mais surtout parce que la question pour un musulman n'a pas d'objet: le Coran *est* la révélation, et la Parole de Dieu ne peut avoir qu'en elle-même sa justification. La question est donc une question de chrétien, qui voit cet islam de l'extérieur et s'interroge sur sa qualité de révélation. Pour autant, parce que chrétienne, et interrogeant en retour notre foi, c'est une question à laquelle nous ne pouvons renoncer.

Mais en étant alors attentif à plusieurs précautions méthodologiques à prendre.

La première est de ne pas succomber à la *libido sciendi*, qui mène toujours à substituer à la Parole de Dieu nos jugements et reconstructions, même si c'est en voulant bien faire: le péché majeur du théologien est de substituer sa reconstruction, comme plus claire et plus certaine, à la Parole de Dieu, et finalement de s'en servir au lieu de la servir. Nous ne pouvons nous substituer à la science du Dieu créateur en prétendant en être les contemporains. Déjà Irénée demandait aux gnostiques s'ils étaient les sages-femmes de Dieu: «Celui qu'ils disent ineffable et impossible à nommer, ils le décrivent (...) comme s'ils avaient fait eux-mêmes l'accouchement!» (*Contra Haereses*, II,28,6).

Nous anthropomorphisons Dieu en l'imaginant comme un ingénieur suprême, oubliant ce qu'est la genèse d'êtres spirituels qui ne sont pas à traiter comme on organise une entreprise. D'autant que très souvent nos constructions intellectuelles servent à nous sécuriser au moindre coût en classant «l'autre» parmi les bons ou les mauvais.

C'est pourquoi, ensuite, il convient de parler de l'autre, certes tout en objectivant ce qui le concerne, comme si on lui parlait en face, et donc comme dans le dialogue, c'est-à-dire à hauteur de visage. Et non pas l'ayant toujours déjà jugé, c'est-à-dire en fait condamné (il est dans l'erreur, puisqu'il ne dit pas ce que je dis, ni la vérité comme je la dis...). Et ainsi, au lieu de voir les choses en les surplombant comme si nous étions nous-mêmes en dehors de l'histoire, et de prendre cela pour le point de vue de Dieu, il nous faut plutôt regarder les choses avec les yeux du Crucifié. Qui souffre, mais ne rejette pas celui qui le rejette.

Précaution vis-à-vis de notre désir de connaître, précaution quant au rapport à l'autre, les deux autres attitudes concernent l'objet même du mystère: pour être fidèle à la Révélation, il nous faut, en arrière, traiter l'histoire comme histoire *du salut*; et, en avant, comprendre les choses à partir de l'avenir, conformément à la dimension eschatologique qu'implique tout ce qui concerne la foi fondée sur la Résurrection. Explicitons ces deux dernières précautions à prendre.

Premier aspect: traiter de notre question sous l'aspect formel du «salutaire». En effet toute vérité de foi est une vérité *salutaire*, concer-

nant le salut. Dieu ne nous parle pas du ciel des astrophysiciens, mais comment on va au ciel du Royaume de Dieu. C'est qu'il y a un vrai danger pour le théologien quand il fabrique une ontologie à partir des vérités de foi, sur le mode d'une science (qu'en plus on dira suprême) qui se veut objective en transformant tout en objets, et qui risque en faisant cela de faire abstraction de l'acte de foi. Mais notre acte de foi qualifie ce dont nous parlons, parce qu'il est reconnaissance de la révélation qui illumine à partir de Dieu les objets, et surtout les sujets spirituels. Une ontologie chrétienne ne doit pas se présenter comme un manuel de physique ou de chirurgie sans âme, mais comme une contemplation croyante, à l'intérieur de la prière de bénédiction, dont la source liturgique n'est jamais loin. Tout change, une réserve dans notre jugement s'impose, quand nous ne disons pas: «les musulmans sont comme ceci ou comme cela», mais quand nous disons: «nous croyons, devant Dieu, qu'il les envisage comme ceci ou comme cela...». Sans cette réserve s'obscurcirait ce qui, dans notre prétention d'objectivité, reste encore impur, et mêlé d'intérêts pragmatiques ou d'éléments historiques contingents, que nous élèverions au rang d'essences éternelles, en réécrivant au gré de nos intérêts et de nos passions l'histoire spirituelle de l'autre. Ceci transforme notre question dans le sens d'une recherche de ce qui mérite reconnaissance et bénédiction, laissant à Dieu seul le droit de prononcer un «jugement dernier».

Enfin, il nous faut comprendre le plan de Dieu, non pas en nous projetant en arrière dans un originaire souvent fantasmé, mais dans la véritable origine qui se trouve en fait devant nous, dans la Résurrection qui instaure l'ordre nouveau et définitif de la Création. Cette perspective nous est trop peu familière, mais elle est indispensable. Il faut nous habituer à traiter notre question en fonction de l'avenir du Royaume. Tant il est vrai en christianisme qu'on ne peut séparer, en ce qui concerne la Parole de Dieu (de l'Écriture à la croix elle-même, Parole ultime) les deux aspects de jugement et de promesse. Cela nous évitera d'être obnubilés par les contentieux d'un passé déjà long, qu'on ne peut cependant ignorer. Mais même s'il s'agit de plus d'un millénaire, l'avenir est plus grand, l'avenir eschatologique où sera marquée la place de chacun; et la promesse est plus grande que nos cœurs et que l'immédiat.

Notre question pourrait alors s'énoncer ainsi: **à l'intérieur de la perception croyante du monde et de l'histoire (c'est-à-dire d'une «vision du monde» illuminée par l'expérience de la foi au Christ), que peut-on dire raisonnablement (c'est-à-dire «sans précipitation ni prévention» comme disait ce bon vieux Descartes) de l'islam (en son**

développement historique comme en son actualité) en rapport avec ce que notre vision chrétienne des choses confesse?

Il nous faut évaluer le pour et le contre, esquisser une réponse, et donner un chemin pour répondre aux difficultés.

- *Videtur quod non*: on entend toutes sortes d'arguments qui militent pour que l'on dise que l'islam n'a pas de place possible dans le plan de Dieu.

1. La Parole de Dieu évidemment n'en parle pas; et la Tradition est maigre sur le sujet, jusqu'au § 3 de *Nostra aetate*, alors que la mémoire des peuples chrétiens, que l'actualité renforce, est une mémoire de conflits voire de martyres. Et la mémoire du sang est longue...
2. Il nous est impossible de «loger» l'islam (ou la représentation que nous nous en faisons) dans nos propres représentations de l'histoire du salut. Certains théologiens distinguent les alliances pour faire place aux autres religions dans un plan de Dieu: en amont de la nouvelle et éternelle Alliance, il y a l'alliance abrahamique, qui nous permettrait de retrouver nos frères aînés juifs. Analogiquement, il y a, plus en amont encore, l'alliance noachique, après le Déluge, qui permettrait de retrouver toutes les religions dites «naturelles». Et il y a enfin le socle commun de l'humanité spirituelle dans la création d'Adam à l'image de Dieu. Mais on ne saurait parler trop vite de religion abrahamique avec l'islam, car la représentation et la fonction d'Abraham dans la foi ne sont pas les mêmes pour la religion juive et la religion musulmane, et les chrétiens ne peuvent traiter de l'une et l'autre religion sur le même plan. Enfin, l'islam, qui se veut pourtant la religion naturelle de toute humanité, ne peut pourtant relever d'une «alliance noachique», car l'idée d'alliance avec Dieu lui est inassimilable. C'est une idée excessive pour lui en tout cas, pour ne pas même parler de l'idée de filiation adoptive essentielle dans la foi chrétienne.
3. Nous disons que la Révélation est accomplie avec le Seigneur Jésus. Par conséquent il ne saurait avoir de place dans le plan de Dieu pour une religion qui se présente comme la Révélation ultime, combattant tout ce que pourraient encore contenir d'idolâtrie les autres religions, en associant à Dieu ce qui n'est pas Dieu, en particulier l'humain.
4. C'est pourquoi, pour nous chrétiens qui croyons que le plan de Dieu s'achève dans ce qui est proprement inouï jusque-là, l'Alliance nouvelle et éternelle accomplie dans l'Incarnation, la mort et la Résurrection du Fils de Dieu fait homme, une religion où il n'y a place ni pour l'incarnation ni pour le mystère trinitaire ne saurait faire partie du plan de Dieu.

- *Sed contra*: pour autant nous ne pouvons penser que l'islam est quantité négligeable dans le dessein salutaire de Dieu.

Il nous faut ici relire d'abord le § 3 de *Nostra aetate* sur la religion musulmane:

«L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre¹, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes après les avoir ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne.

Même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté».

On remarquera que le Concile ne parle pas d'islam en général, mais des musulmans, des personnes. Ensuite, demandons-nous ce qui peut réjouir le cœur de Dieu chez les musulmans? Ou bien encore: qu'est-ce qui est partageable et mémorable pour notre propre expérience chrétienne de Dieu? C'est évidemment l'adoration du Dieu unique, auquel il est demandé de rendre témoignage dans la pratique. Adoration qui défend farouchement l'unicité de Dieu (Dieu seul est Dieu), et qui est impressionnante, publiquement, en rythmant le temps par l'invocation permanente dans la prière, cinq fois le jour. Qui s'accompagne aussi d'une critique prophétique des idoles, par la volonté d'obéir à la Parole de Dieu, enfin par l'exigence du jeûne, de l'aumône (présentée comme le souci communautaire du pauvre) et de la miséricorde.

On ne saurait sans hypocrisie reprocher aux musulmans d'être infidèles à cette haute visée, car cela nous renverrait notre propre image de croyants qui n'arrivent pas à habiter les belles choses qu'ils proclament. Dans le Seigneur Jésus seul il y a adéquation entre ce qu'il est,

¹ Saint Grégoire VII, *Épître III, 21 ad Anzir (El-Nâsir), regem Mauritaniae*, éd. E. Caspar in mgh, *Ep. sel.* II, 1920, I, p. 288, 11-15; PL 148, 451 A

ce qu'il dit et ce qu'il fait. Pour les musulmans comme pour les Chrétiens, les principes à appliquer sont les mêmes. D'abord ne sont pas hypocrites ceux qui continuent à proclamer une Parole de Dieu dont ils savent que c'est eux-mêmes qu'elle juge en premier, et qui pourtant continuent de la proclamer, se plaçant sous son jugement et sa promesse. Dans le dialogue et la rencontre, ensuite, il ne faut pas partir des sous-produits des religions, mais par ce qu'elles veulent et confessent de plus haut, quitte à demander à chacun d'être ensuite cohérent en mettant en pratique, personnellement et collectivement, ce qu'il proclame.

- Respondeo dicendum:

D'abord et avant tout, il nous faut nous remettre en mémoire le § 16 de *Lumen gentium* à Vatican II qui envisage ceux qui ne sont pas chrétiens:

«Enfin, pour ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au Peuple de Dieu² et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rm 9,4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des Pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Rm 11,28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui, professant avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, de ceux-là mêmes Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17,25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, amener tous les hommes au salut (cf. 1Tm 2,4). En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel³. À ceux-là mêmes qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite, la

² Cf. Saint Thomas, *Somme théologique* III, q. 8, a. 3, ad 1.

³ Cf. Lettre de la Sacrée Congrégation du Saint-Office à l'archevêque de Boston.:Denz. 3869-72.

divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut. En effet, tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Église le considère comme une préparation évangélique⁴ et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie. Bien souvent, malheureusement, les hommes, trompés par le démon, se sont égarés dans leurs raisonnements, ils ont délaissé le vrai Dieu pour des êtres de mensonge, servi la créature au lieu du Créateur (cf. Rm 1,21.25) ou bien, vivant et mourant sans Dieu dans ce monde, ils sont exposés aux extrémités du désespoir. C'est pourquoi l'Église, soucieuse de la gloire de Dieu et du salut de tous ces hommes, se souvenant du commandement du Seigneur: „Prêchez l'Évangile à toutes créature” (Mc 16,16), met tout son soin à encourager et soutenir les missions».

Le débat à propos du vrai Dieu est loin d'être terminé entre musulmans et chrétiens. Mais au lieu de globaliser en rejetant en bloc ce qui ne nous semble pas la vérité, le dialogue entreprend un débat attentif, fraternel et fin, qui évite de jeter le bébé avec l'eau du bain, ou de rejeter les perles alors même que l'on ne veut pas l'huître qui la renferme. Ce dialogue-là n'a peur de rien, car la certitude de la foi s'accompagne du devoir de chercher la vérité, une vérité toujours plus haute, tandis que l'Esprit-Saint, qui travaille toujours, illumine tous les cœurs des rayons de sa lumière. Un dialogue aussi qui ne peut s'interrompre parce qu'attaché à l'Absolu et refusant de céder à la pente facile du relativisme.

Ce qui apparaît après la venue du Christ Sauveur, comment l'envisager? L'islam n'est ni la première ni la dernière des formes religieuses à propos de laquelle se posera la question: quelle est sa place dans le plan de Dieu? En fait nous ne devons pas oublier que la plénitude de la Révélation est eschatologique. L'Esprit de Dieu assurément ne saurait être donné aux hommes sans la médiation du Seigneur Jésus. C'est pourquoi il nous faut donc toujours nous demander: comment Jésus regarde-t-il les musulmans? Dieu est l'unique juge eschatologique, qui connaît les reins et les cœurs et se prononcera sur le bien et le mal dans la vie de tout être humain. Nous n'avons pas à nous prononcer à sa place. Nous n'avons pas non plus à renoncer à l'annonce de l'Évangile, de la Bonne nouvelle du salut pour tous en Jésus-Christ. Ce témoignage peut aller jusqu'au martyre, en tout cas il sera crédible en fonction des actes qui accompagnent les paroles, et pas seulement des paroles.

⁴ Cf. Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, 1, 1:PG 21, 28 AB.

Pour une évaluation plus spécifique, il convient de redimensionner notre concept du «plan de Dieu» afin qu'il y ait de la place pour «l'autre», qu'il s'agisse du membre d'une autre religion, ou qu'il s'agisse de l'incroyant. Ce qui peut nous guider ici est de comprendre ce qu'a voulu faire le Concile en parlant de l'Église: nous empêcher de nous enfermer dans une alternative entre l'Église et le monde, où il n'y a plus que des ténèbres s'opposant à la lumière; et rétablir la bonne séquence: Monde-Église-Royaume, où l'Église qui est tout entière du monde, sans être du monde des ténèbres, et aussi tout entière germe du Royaume, sans en être l'accomplissement: elle se présente comme ayant à servir l'exode ou la Pâque du monde vers le Royaume. Ce qui veut dire qu'elle n'a pas comme premier souci de ramener à elle en se prenant pour le centre. Comme le laisse souvent entendre le pape François, une Église qui serait sans cesse autocentrée serait proprement une Église mondaine, c'est-à-dire comme une entreprise multinationale qui ne pense qu'à ramener à elle-même, alors qu'elle nous envoie sans cesse vers les «périphéries», et nous invite à partager les richesses du Christ et de l'Esprit en ne perdant pas de vue le Royaume⁵.

Ceci nous conduit à *traiter du plan de Dieu à partir de l'avenir*. La véritable question sur la place de l'islam dans le plan de Dieu ne nous tourne pas en arrière vers une origine inatteignable, mais tourne notre situation présente, heureuse ou conflictuelle, vers l'avenir: la question est: de quelles ressources spirituelles disposons-nous, dans nos traditions respectives, pour espérer, ensemble, pour tous? *Espérer*: d'une espérance réellement fondée en Dieu. *Ensemble*, et non pas comme deux multinationales concurrentes, mais comme la fraternité de ceux qui veulent obéir à Dieu. Et *pour tous*: dans un monde globalisé où notre foi n'est plus une évidence sociale et où le fait religieux fait débat, d'abord; mais surtout en ne laissant personne, fut-ce le plus petit ou le plus exclu, en dehors de l'espérance. Ce n'est pas par le nombre, mais par ce souci du plus vulnérable, conformément à la mémoire de la croix, que nous chrétiens manifesterons devant Dieu et devant les hommes notre catholicité.

- Réponses aux difficultés et conclusion

Le principe directeur, on ne le redira jamais assez, se trouve au § 2 de *Nostra aetate*:

⁵ Cf. en particulier les § 16 à 49 de l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* du 24 novembre 2013.

«L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes. Toutefois, elle annonce, et elle est tenue d'annoncer sans cesse, le Christ qui est „ la voie, la vérité et la vie ” (Jn 14,6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié toutes choses (2Co 5,18-19)».

C'est en ayant cela en mémoire que nous pouvons reprendre les objections majeures une à une.

1. *Ad primum.* (Parole de Dieu et Tradition, mais aussi la mémoire collective)

Si la Parole de Dieu ne parle pas de l'islam, c'est évidemment pour une simple raison chronologique. Comment alors actualiser une Parole de Dieu prononcée ou écrite bien avant que ne paraisse l'islam dans l'histoire? A quels versets va-t-on faire appel? «Ne vous laissez pas entraîner par des doctrines diverses et étrangères; car il est bon que le cœur soit affermi par la grâce, et non par des aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y sont attachés» (Hb 13,9; cf. aussi Ep 4,14). Mais comment ne pas sortir indûment ce verset de son contexte quand on l'applique directement à l'islam? Autre verset: «Celui qui n'est pas avec moi est contre moi, et celui qui n'assemble pas avec moi disperse» (Mt 12,30). Mais on peut opposer: «Qui n'est pas contre nous est pour nous» (Mc 9,40). En définitive c'est la méthode qui est mauvaise. Cette manière d'utiliser les versets hors contexte n'est pas pertinente dans un débat théologique. Il faut prendre la Parole de Dieu en son ensemble, et par ailleurs ne pas la solliciter comme une encyclopédie de la foi qui traiterait de tout comme un dictionnaire. Jésus ne se prononce pas sur une multitude d'affaires de son temps, et ce dont il est gardé mémoire dans les Écritures l'est «pour que nous croyons» (Cf. Jn 20,31).

Du côté de la Tradition, que pouvons-nous dire? D'abord qu'elle est, parce que catholique, missionnaire: elle vise tout homme et tout l'homme. Dans ce cadre pas d'annonce sans dialogue, sous peine de rendre impossible l'annonce. Non seulement parce que l'on n'aurait pas compris le récepteur de l'annonce, mais parce que l'on aurait contristé l'Esprit-Saint, qui toujours travaille et nous précède dans les cœurs, et singulièrement de ceux qui cherchent Dieu et veulent obéir à sa Parole. Au nom même de la foi le rejet en bloc n'est pas possible.

Quant à la mémoire collective enfin, elle est à purifier, comme l'avait souhaité et pratiqué Jean-Paul II, en particulier dans les cérémonies de repentance du Jubilé de l'an 2000. La réconciliation, et le service universel de la réconciliation, surtout en la présente période si troublée, où des gens se recommandent de l'islam pour se livrer à des atrocités et des massacres, est plus que jamais à l'ordre du jour. Fût-ce une réconciliation héroïque, celle que pratiquent les martyrs et les saints. La dureté des temps n'en dispense pas le chrétien. Parmi bien d'autres textes, retenons le discours de Jean-Paul II aux jeunes musulmans, rassemblés à Casablanca le 19 août 1985:

«Chrétiens et musulmans, nous nous sommes généralement mal compris, et quelquefois, dans le passé, nous nous sommes opposés et même épuisés en polémiques et en guerres. Je crois que Dieu nous invite, aujourd'hui, à changer nos vieilles habitudes. Nous avons à nous respecter, et aussi à nous stimuler les uns les autres dans les œuvres de bien sur le chemin de Dieu. Vous savez, avec moi, quel est le prix des valeurs spirituelles. Les idéologies et les slogans ne peuvent vous satisfaire ni résoudre les problèmes de votre vie. Seules les valeurs spirituelles et morales peuvent le faire, et elles ont Dieu pour fondement. Je souhaite, chers jeunes, que vous puissiez contribuer à construire ainsi un monde où Dieu ait la première place pour aider et sauver l'homme. Sur ce chemin, vous êtes assurés de l'estime et de la collaboration de vos frères et sœurs catholiques que je représente parmi vous ce soir»⁶.

2. *Ad secundum*. (La place des religions dans la Révélation)

Plutôt que de chercher à se donner un tableau général, comme une sorte de théorie de l'évolution des cultures et des religions, alors que notre science réelle de l'histoire est si lacunaire et fragmentaire, mieux vaudrait nous dire que la multiplication et le déploiement des cultures, et souvent avec elle des recherches proprement religieuses qui en sont inséparables, témoignent de la puissance de diversification de la création, quand le Dieu unique crée des créatures non seulement naturelles mais spirituelles. C'est un hommage indirect à sa puissance, à Lui, l'Unique, de qui tout procède et à qui tout fait retour. Plus il est l'Unique, et plus des milliards de personnes sont uniques, alors même

⁶ Cf. Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique du Concile Vatican II à Jean-Paul II (1963-2005)*, documents rassemblés par Mgr Francesco Gioia, Éditions de Solemes 2006, § 474, p. 396.

qu'elles déploient toutes sortes de solidarités, de familles, de sociétés, de nations, de cultures...

La Révélation n'abolit pas ces différentes constitutives des cultures, pas plus qu'elle ne ralentit le métissage des cultures ni tous les processus interculturels dont la globalisation en cours nous fait les témoins. Mais elle oblige à rechercher la seule chose qui soit une: la vérité, c'est-à-dire en définitive Dieu. Mais ceci ne va pas sans médiations. La vérité objective de la science, si importante pour la technologie et l'organisation de nos solidarités est une base. L'exigence de vérité éthique, qui consiste non plus en la recherche de vérités objectives, mais à ce que chaque sujet traite l'autre en vérité comme un sujet de son histoire et de son destin, doit être sans cesse rappelée dans les cultures matérialistes qui l'oublient. La vérité de la Révélation enfin, où Dieu lui-même indique en quelle direction le chercher et apprendre de Lui sa manière d'être, est la norme ultime.

Pour nous chrétiens, l'épreuve ultime de vérité de la Révélation s'opère à la Croix, quand la Vérité divine est pour nous exposée et vulnérable, sous la forme non pas d'un message mais du Crucifié, c'est-à-dire du corps à corps qu'entretient Dieu lui-même en la personne de son Fils avec tout homme de souffrances, avec l'innocent mis à mort. Dès lors la foi en cette Révélation commence par la prise au sérieux d'une double question que Dieu lui-même pose, nouée en une verticale (qui dis-tu que je suis? contre toute idolâtrie) et une horizontale, celle des bras ouverts (où est ton frère? contre toute violence et indifférence). Notre critère chrétien permettant d'évaluer le rapport au plan de Dieu de toute religion comme de tout humanisme, est ainsi de voir si sont nouées en forme de croix la transcendance de Dieu découverte toujours plus grande et la charité envers l'humain, qui doit toujours s'élargir. Il faut évidemment que rien ne soit figé, et que les replis identitaires finissent, quand la paix revient, par laisser place au dialogue de fond et à l'action commune pour la gloire de Dieu et le salut du monde.

3. *Ad tertium.* (L'accomplissement dans une religion parfaite et l'idolâtrie). Il y a comme une ironie de l'histoire: nous chrétiens avons souvent dit à nos frères aînés juifs que le christianisme accomplissait le judaïsme. Mais en ignorant que les promesses de Dieu sont irrévocables, il nous est arrivé de penser que le Nouveau n'avait plus besoin de l'Ancien. Or, arrive un islam qui se veut religion parfaite, accomplit, en quelque sorte la religion naturelle de l'homme débarrassé de son idolâtrie. Nous voici alors contraints par cette ironie de l'histoire à réviser ce que nous entendions par accomplissement ou perfection, faute de quoi nous ne verrons pas que le chrétien ne peut se passer du

juif pour sa propre foi, et par ailleurs nous estimerons que l'islam est une régression.

Entre chrétiens et juifs, le débat est profond: il s'agit de savoir si Jésus doit être interprété à partir de la Torah, ou si la Torah doit être interprétée par Jésus. Mais entre chrétiens et musulmans, il y a un autre débat aussi profond, qui porte sur l'Absolu, sur la transcendance de Dieu. Ce que nous disons, c'est qu'il faut laisser l'Absolu s'attester comme Absolu tel que lui-même l'a voulu, en venant chez nous pour que nous allions chez lui. Nous ne pouvons interdire a priori à Dieu sa prise en charge de notre humanité, pas plus que nous ne pouvons refuser, parce que cela dépasse l'entendement, que l'Absolu atteste qu'il est en lui-même relation (mystère trinitaire) en entrant dans le relatif. Le mystère est ce qui nous donnera toujours plus à penser. Il reste que c'est à nous chrétiens de montrer aux amis musulmans que l'incarnation redouble la Transcendance, et que l'unicité de Dieu parce que trinitaire est en fait l'unicité d'un Dieu vivant.

Et de toutes les manières, si le dialogue nous fera gravir la montagne ensemble, nous partons d'un sol commun, qui est celui des religions anti-idolâtriques: Dieu seul est Dieu, toujours plus grand. En nous souvenant que plus Dieu est grand, plus nous devons lutter pour que nos différences ne soient pas séparatrices⁷.

4. *Ad quartum.* (Les deux mystères de la foi chrétienne: Incarnation et Trinité)

Il faut que nous arrêtons de donner une définition négative de l'autre: l'islam ce serait Dieu sans la Trinité et Jésus sans la divinité. Essayons de réfléchir bien plutôt à partir de l'Esprit-Saint. Certes l'approche théologique est ici un peu plus complexe que pour l'incroyance, car il ne s'agit pas d'une recherche de Dieu encore floue et indécise, par des personnes à qui il s'agirait de redonner le goût de la Source. Il ne s'agit pas non plus de religion de la coutume, comme les religions traditionnelles, mais d'une religion à Écritures et à fondateurs, avec une appartenance communautaire qui est exclusive de toute autre. Nous pouvons cependant repartir dans notre réflexion chrétienne de ce que nous dit la foi sur l'œuvre de l'Esprit-Saint.

Comme dans le dialogue, nous ferons de la place aux musulmans dans notre représentation du plan de Dieu, si nous sommes saisis par la qualité spirituelle de leur expérience de Dieu, et par le témoi-

⁷ Cf. F. Bousquet, *Dieu Unique et différences solidaires*, [dans:] Université Saint-Esprit de Kaslik, Faculté de Philosophie et de Sciences Humaines, «Annales de Philosophie et des Sciences Humaines», t. 2, n° 21, *Dieu et le droit à la différence*, 2006, p. 83-93.

gnage rendu ainsi au monde. Ensuite évidemment, comme pour toutes les religions, viennent les questions de rendre l'institution conforme à l'esprit de source, de telle sorte que cela irrigue les pratiques concrètes qui sont l'expression publique de la foi. Mais nous ne sommes pas des étrangers, nous sommes frères dans l'écoute de Dieu, et, à tout le moins, nous ne devons pas nous sentir expulsés de ce qui fait notre fierté comme chrétiens. Cela ne nous enlève rien, ni à la gloire de l'Évangile.

La conclusion peut être très brève. Dans la caravane vers le Royaume, le compagnonnage des musulmans est un rappel constant d'éléments essentiels de notre conception du plan du salut.

Et d'abord et toujours: Dieu est Dieu, ce qui appelle un combat anti-idolâtrique, qui commence en nous-mêmes, et l'exercice de la miséricorde, deux actions complémentaires qui sont profondément œuvre de l'Esprit de Dieu. A nous d'attester, non seulement en paroles mais en actes, ce qui fait notre joie, et que nous voulons annoncer aux amis musulmans: le mystère de Dieu qui s'est révélé à jamais en Jésus-Christ.

~•~

MGR FRANÇOIS BOUSQUET

Quelle peut bien être la place de l'islam dans le plan de Dieu?

Résumé

L'article envisage d'abord les précautions méthodologiques nécessaires: voir que la question est une question de chrétiens, parce qu'elle suppose une théologie de l'histoire; refuser une *libido sciendi* qui substituerait la parole du théologien à la Parole de Dieu; imiter le Christ, Vérité en personne, qui souffre, mais ne rejette pas celui qui le rejette; enfin, ne pas oublier que, en fonction de la Résurrection, les questions sur l'origine ne se résolvent pas en se retournant en arrière, mais en considérant l'avenir, qui appartient à Dieu.

L'article procède alors à l'élaboration de la réponse, en regardant d'abord les objections (*videtur quod non*), puis les arguments en faveur d'une place dans le plan de Dieu (*sed contra*). La réponse (*respondeo dicendum*) se déploie sur deux plans: théorique (le travail de l'Esprit au cœur des hommes, et dans tout ce qu'il y a de bon, de vrai et de saint dans les traditions spirituelles); et au plan pratique, en posant la question des défis du temps présent: concrètement, pour obéir au plan de Dieu, de quelles ressources spirituelles disposons-nous dans nos traditions respectives, pour pouvoir espérer, ensemble, pour tous?

Une dernière partie essaie de reprendre dans le cadre de la réponse globale les objections énoncées au commencement.

Les mots-clés: islam, musulmans, théologie chrétienne, Parole de Dieu, plan de Dieu, Jésus-Christ, *Nostra aetate*.

JEGO EKSCLENCJA FRANÇOIS BOUSQUET

Jakie może być miejsce islamu w planie Bożym?

Streszczenie

Autor wyjaśnia najpierw przyjęte założenia metodologiczne. Ponieważ kwestia poruszana w artykule jest pytaniem chrześcijanina – suponuje: odwołanie się do teologii historii; odrzucenie *libido sciendi*, które substytuuje Słowo Boże narracją teologa; naśladowanie Chrystusa (Prawdy osobowej), który cierpi, ale nie odrzuca tego, kto Jego odrzuca; w końcu – w odniesieniu do Zmartwychwstania – pytanie o „początek” nie sugeruje zwrotu ku przeszłości, ale spojrzenie w przyszłość, która do Boga należy.

Przystępując do formułowania odpowiedzi, autor rozważa najpierw argumenty kontestujące (*videtur quod non*), następnie rozpatruje przesłanki za obecnością islamu w planie Bożym (*sed contra*). Uzyskana odpowiedź (*respondeo dicendum*) osadzona jest na dwóch płaszczyznach: teoretycznej (działanie Ducha Świętego w sercach ludzi i w tym wszystkim co jest dobre, prawdziwe i święte w tradycjach duchowych) i praktycznej (wyzwania chwili obecnej). Innymi słowy, aby odpowiedzieć na plan Boży, jakimi zasobami duchowymi dysponują nasze tradycje religijne, byśmy mogli żywić nadzieję razem i dla wszystkich? W końcowej części artykułu, w świetle tak sformułowanej odpowiedzi, autor ponownie rozpatruje argumenty kontestujące, postawione na początku artykułu.

Słowa kluczowe: islam, muzułmanie, teologia chrześcijańska, Słowo Boże, plan Boży, Jezus Chrystus, *Nostra aetate*.

HIS EXCELLENCY FRANÇOIS BOUSQUET

What may be the place of Islam in God's plan?

Abstract

The author explains first methodological assumptions. Since the question raised in the article is the question of a Christian – it presupposes: an appeal to the theology of history; rejection of *libido sciendi*

that substitutes the Word of God with the narration of a theologian; imitation of Christ (the personal Truth) who suffers, but does not reject the one who rejects him; in the end – in reference to the Resurrection - the question of “beginning” does not imply a return to the past, but considers the future that belongs to God.

Formulating the responses, the author examines first the contesting arguments (*videtur quod non*), then he investigates the evidence for the presence of Islam in God’s plan (*sed contra*). The resulting response (*respondeo dicendum*) is placed on two levels: the theoretical one (action of the Holy Spirit in the heart of people and in everything that is good, true and holy in spiritual traditions) and the practical one (challenge of the present moment). In other words, to respond to God’s plan, what resources do our spiritual religious traditions have, in order to have hope together and for all? In the final part of the article, in the light of the responses obtained, the author re-examines the contesting arguments posed at the beginning of this article.

Keywords: Islam, Muslims, Christian theology, the Word of God, God’s plan, Jesus Christ, *Nostra aetate*.

Regard sur les relations entre chrétiens et musulmans 50 ans après *Nostra aetate*

Henri de La Hougue PSS

h.delahougue@icp.fr

Université Catholique de Paris



Prêtre catholique de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice. Titulaire d'une maîtrise en islamologie et d'un doctorat en théologie, il enseigne à l'*Institut de Science et de Théologie des religions* du Theologicum de l'Institut Catholique de Paris et au séminaire Saint-Sulpice d'Issy-les-Moulineaux. Également co-président du GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien), il travaille depuis plus de vingt ans au dialogue entre musulmans et chrétiens.

Introduction

Le contexte de reconstruction des sociétés occidentales après la guerre et la shoah a profondément influencé les pères au moment du Concile Vatican II. Ils ont souhaité que les religions ne puissent plus jamais être invoquées comme motifs de guerres et de conflits mais qu'elles puissent contribuer au contraire à la construction d'une fraternité universelle. Cela s'est traduit au départ par le projet d'un décret sur les relations entre l'Église et le peuple juif, lequel s'est élargi au fil des discussions pour aboutir à une déclaration plus générale sur les relations entre l'Église catholique et les autres religions.

Cette déclaration *Nostra aetate* est la première déclaration d'un concile qui traite ouvertement des relations entre l'Église catholique et les autres religions. Son influence a été très importante étant donné le développement des échanges culturels et religieux qui se sont considérablement accrus depuis cinquante ans. D'une part, elle a stimulé les chrétiens à s'intéresser davantage à la question des relations inter-

religieuses, et d'autre part, elle a orienté ces relations en invitant les chrétiens à changer leur regard sur les membres des autres religions, à oublier les conflits du passé et à considérer positivement les éléments communs susceptibles de promouvoir une plus grande fraternité entre tous les hommes.

Après avoir rappelé ce que le texte dit des relations entre l'Église catholique et les musulmans, je propose de repérer quelques apories de ce texte au regard des réflexions actuelles, puis, du coup, de mettre en valeur les apports récents des textes officiels de l'Église catholique. Finalement, à la lumière de l'émergence du fondamentalisme islamique, je regarde à quelles conditions la posture de dialogue prônée par la déclaration est encore pertinente aujourd'hui.

I. *Nostra aetate*

Au concile Vatican II, les pères ont souhaité réaffirmer l'unité fondamentale et radicale du genre humain¹ au delà des différences religieuses et ont invité les chrétiens à regarder avec respect et estime les membres des autres religions en vue de collaborer avec eux à bâtir un monde plus fraternel. De ce fait *Nostra aetate* cherche d'abord à regarder les autres religions sous l'angle de leurs valeurs positives, lesquelles sont nécessairement en lien avec la vérité apportée par le Christ. La déclaration invite à oublier les conflits du passé, à entrer dans une nouvelle ère de dialogue et à regarder ensemble les points communs sur lesquels les uns et les autres pourront s'appuyer pour construire ensemble une société plus fraternelle.

Les convictions qui ressortent de *Nostra aetate* se retrouvent aussi partagées sous d'autres formes dans différents textes du concile: *Gaudium et spes* 22,5 et *Lumen gentium* 16 affirment la possibilité pour des personnes d'autres religions d'être sauvées en étant «associées au mystère pascal, d'une manière que Dieu connaît»; *Dignitatis humanae* 2 rappelle que «le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine»; *Ad gentes* précise de manière plus explicite que Dieu peut se révéler dans le secret des âmes, mais aussi à travers des «initiatives religieuses» (§ 3), qu'il y a des éléments positifs «de vérité et de grâce» dans «des rites particuliers» et des pratiques de «civilisations particulières» (§ 9)².

¹ La constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* (LG) 1.16; La déclaration conciliaire sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate* (NA) 1.

² La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et*

En ce qui concerne les relations de l'Église catholique avec les musulmans, les points d'appui évoqués par *Nostra aetate* (§ 3) sont les suivants:

- Le culte rendu au Dieu unique: «Ils adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes». Le fait de reconnaître que Dieu a parlé aux hommes veut rappeler que les musulmans ne se définissent pas seulement par rapport à une foi en un Dieu tout puissant créateur, mais en un Dieu qui communique avec l'homme. Cette affirmation ne comporte aucun jugement de valeur, positif ou négatif, sur l'authenticité de cette déclaration, mais dit quelque chose de l'objet de foi dans l'islam: un Dieu qui se révèle³.
- L'attitude de remise de soi à Dieu: «Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers». Abraham n'est pas cité ici avec l'idée de souligner une lignée commune, mais comme modèle de foi donné par les musulmans eux-mêmes.
- La place de Jésus et Marie dans l'islam: «Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa Mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété».
- La dimension eschatologique de la foi musulmane: «De plus, ils attendent le jour du jugement, où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités».
- La vie morale et le culte: «Aussi ont-ils en estime la vie morale⁴ et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne».

Lumen gentium insiste sur les mêmes aspects, de manière moins développée: les musulmans reconnaissent le Créateur», ils «professent

spes (GS) 22,5; la déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* (DH) 2.

³ 230 pères avaient proposé un *modus* pour LG 16 dans lequel était inséré «il a parlé aux hommes par des prophètes», mais celui-ci a été refusé par la commission théologique, parce qu'il pouvait laisser croire que les pères reconnaissaient que Dieu avait parlé par Mohammed. Cf. R. Caspar, *La religion musulmane* [in:] A.-M. Henry (dir.), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966, p. 218.

⁴ Un premier texte était plus explicite: «Ils s'efforcent aussi de mener, en obéissance à Dieu, une vie morale, aussi bien individuelle que familiale et sociale». Mais beaucoup de pères s'y sont opposés à cause de la licéité de la polygamie et du code familial en vigueur dans beaucoup de pays musulmans. Cf. R. Caspar, *La religion musulmane*, art. cit. p. 226-227.

avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour» (§ 16).

II. Les apories de *Nostra aetate* au regard des relations actuelles entre l'Église et les autres religions

Il est difficile d'évoquer les apories de *Nostra aetate* sans faire d'anachronisme, tant le texte constituait une nouveauté il y a cinquante ans. Il s'agit plutôt de repérer ce qui, au regard des relations actuelles entre chrétiens et musulmans, apparaît comme des manques. Cela nous permettra de voir ensuite si le regard sur l'islam a évolué depuis 50 ans. On peut classer ces limites en deux catégories: les limites «internes» liées au regard de l'Église portée sur les musulmans et les limites «externes» liées à ce qui est dit objectivement de la foi des musulmans.

II.1. Limites «internes»

Nostra aetate est un texte volontairement limité: il cherche à voir les points communs positifs (et n'aborde pas les points négatifs) qui pourraient servir de base à la construction d'une société fraternelle et pacifique. La déclaration ne prétend pas faire un panorama complet des relations entre l'Église et les autres religions.

Puisque c'est d'abord une exhortation au dialogue et non une réflexion complète sur les fondements théologiques de ce dialogue, beaucoup de choses ne sont pas explicitées: par exemple, les «rayons de la vérité» dont parle le texte à propos des autres religions ne sont pas précisés, ce qui comporte le risque d'y voir seulement une possibilité abstraite sans s'atteler à regarder positivement ce que l'autre vit dans sa foi. D'éventuelles richesses que pourraient recevoir les chrétiens dans leurs relations avec les membres d'autres religions ne sont pas évoquées, alors que même cela est suggéré par la constitution *Gaudium et spes* lorsque celle-ci évoque le lien entre l'Église et le monde⁵.

II.2. Limites «externes»

Si on se place d'un point de vue musulman, il est clair que ce qui est dit de l'islam dans la déclaration *Nostra aetate* est extrêmement limité et rend difficilement compte du dynamisme interne de la foi musulmane. Par exemple, aucune allusion n'est faite au Coran et rien n'est dit de Muhammad. Le regard porté sur l'islam reste très théorique et

⁵ *Gaudium et spes* 44.

externe à l'islam. Abraham, Jésus et Marie sont évoqués comme points de discussion possible, mais sans chercher à voir ce que représentent vraiment ces personnages pour des musulmans.

Malgré ces limites, il est clair que *Nostra aetate* a donné une belle impulsion au dialogue entre chrétiens et musulmans et à la réflexion théologique qui en découle. C'est grâce à ce texte que la réflexion a pu continuer à progresser.

III. Les principaux lieux de progression dans le regard porté sur l'islam depuis 50 ans

III.1. Un dialogue bien vivant

Repérer la fécondité de *Nostra aetate*, c'est d'abord prendre en compte les centaines de rencontres islamo-chrétiennes qui se vivent dans le monde chaque année, de diverses manières. Elles ne sont pas directement imputables au Concile, mais celui-ci a donné une impulsion qui a permis aux chrétiens de s'y investir largement: en Europe, aux États-Unis, au Moyen Orient et dans bien d'autres pays. Au regard de l'histoire des relations islamo-chrétiennes, ces rencontres par leur nombre, les thèmes évoqués, et les contextes de liberté dans lesquels elles se déroulent, constituent un progrès sans précédent, alors même que les tensions entre chrétiens et musulmans sont constamment évoquées dans les médias.

Cela montre que chrétiens et musulmans peuvent dialoguer ensemble et apprécier se rencontrer sur les grands thèmes de la vie en société. Cette rencontre peut se vivre à tout niveau (rencontres officielles de représentants religieux, couples islamo-chrétiens, groupes formels et informels, relations de voisinage...) et de manière variée. Tous les thèmes qui constituent le terreau des polémiques sont régulièrement repris de manière non polémique, en essayant de comprendre le point de vue de l'autre. Chrétiens comme musulmans ont dans leurs traditions respectives des ressources théologiques et spirituelles pour s'investir dans ce dialogue.

Les polémiques existeront toujours et attireront toujours les personnes insécurisées, mais il est intéressant de voir dans les textes officiels de l'Église catholique que celle-ci cherche toujours à se situer dans une vraie attitude de dialogue: elle veut parler de Dieu comme Dieu se révèle aux hommes, dans un dialogue aimant et respectueux. Elle cherche toujours à comprendre la foi musulmane à la lumière de ce qu'en disent les musulmans et non à partir d'études extérieures qui discréditeraient la foi musulmane.

Que ce soit par le Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux au Vatican, par la voix des évêques et organismes chargés du dialogue dans les pays (pour la France: le SRI, les ISTR, les services diocésains...) et les ordres religieux (PISAI, IDEO...), l'Église catholique a considérablement investi pour mieux comprendre les sources de la foi musulmane, rencontrer l'islam dans ses diverses réalités humaines et institutionnelles.

Même si chrétiens et musulmans ont abordé ensemble de nombreux aspects théologiques de nos religions respectives, il reste encore à donner à ces concepts une profondeur humaine que seuls le temps et la confiance permettent de conférer. Ce n'est qu'avec le temps que les mémoires collectives pourront oublier les conflits passés et envisager positivement la rencontre des autres.

III.2. Lieux d'approfondissements théologiques

Mais ce n'est pas seulement en vivant des rencontres concrètes avec les musulmans et donc dans la connaissance et le respect des musulmans que les chrétiens ont «progressé» depuis cinquante ans. C'est aussi dans les fondements théologiques qui permettent de porter ce regard d'estime sur la foi musulmane. Les thématiques esquissées au Concile ont été largement développées. Je souligne ici trois axes:

III.3. L'unité du genre humain est plus importante à prendre en compte que nos divisions

La rencontre interreligieuse de prière pour la paix qui s'est tenue à Assise en 1986 et la réflexion théologique qu'elle a suscitée ont été une étape importante pour l'explicitation de la théologie des religions esquissée au Concile. Jean-Paul II a dit lui-même que

«l'événement d'Assise peut ainsi être considéré comme une illustration visible, une leçon de choses, une catéchèse intelligible à tous de ce que présuppose et signifie l'engagement œcuménique et l'engagement interreligieux recommandé et promu par le concile Vatican II»⁶.

⁶ Jean-Paul II, discours aux cardinaux et à la curie du 22 décembre 1986, *Insegnamenti*, 1986 IX. 2, p. 2018-2029. Cf. Francesco Gioia (dir.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église Catholique du Concile Vatican II à Jean-Paul II* (1963-2005), Éditions de Solesmes 2006, n. 568.

Le point central de la réflexion théologique qui a porté cette rencontre est l'unité radicale du genre humain, unité qui se fonde à la fois sur le mystère de la création et sur le dessein unique du salut pour tout le genre humain. L'unité de l'origine divine de toute la famille humaine, homme et femme, se reflète nécessairement dans l'unité de l'image divine que chaque homme porte en lui, qu'il en ait conscience ou non; et cela oriente l'humanité vers une fin commune. De la même manière qu'il n'y a pas d'hommes et de femmes qui portent en eux le signe de leur origine divine, il n'y a personne qui puisse demeurer en dehors et en marge de l'œuvre de Jésus-Christ, mort pour tous et donc «sauveur du monde». Or il est clair que si les uns et les autres, nous sommes souvent plus enclins à ressentir nos divisions comme insurmontables, celles-ci sont moins importantes que l'unité d'origine et de fin de l'humanité, qui, au contraire, est radicale et déterminante.

En manifestant concrètement cette unité, l'Église catholique n'est pas à côté de sa mission. Au contraire, puisqu'elle se définit d'abord comme étant «en quelque sorte le sacrement, c'est à dire le moyen et le signe de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»⁷, elle témoigne, en convoquant les représentants des différentes religions à se rassembler pour prier pour la paix, de sa mission première. Car elle manifeste visiblement aux yeux du monde entier, croyants de différentes religions et non-croyants, que l'Église catholique est au service de cette unité radicale du dessein créateur et salvifique de Dieu.

III.4. L'Esprit Saint constamment est à l'œuvre dans ce que vivent les membres d'autres religions

Le rôle de l'Esprit Saint dans la vie des membres d'autres religions a aussi été rappelé dans le discours de Jean-Paul II adressé à la Curie après Assise. «Toute prière authentique, dit Jean-Paul II, se trouve sous l'influence de l'Esprit qui intercède avec insistance pour nous car nous ne savons que demander pour prier comme il faut», mais Lui prie en nous «avec des gémissements inexprimables et Celui qui scrute les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit» (Rm 8,26-27)⁸.

L'encyclique *Redemptoris missio*, écrite quatre ans après Assise, en 1990 consacre tout un chapitre sur le rôle de l'Esprit Saint, et no-

⁷ *Lumen Gentium* 1.

⁸ Jean-Paul II, discours aux cardinaux et à la curie du 22 décembre 1986 *Insegnamenti*, 1986 IX. 2, p. 2018-2029. Cf. Francesco Gioia (dir.), *Le dialogue interreligieux...*, op. cit., n. 572.

tamment comme étant actif à travers les structures mêmes des autres religions:

«La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. En effet, l'Esprit se trouve à l'origine des idéaux nobles et des initiatives bonnes de l'humanité en marche»⁹.

En 1998, dans les catéchèses de l'année préparatoire au Jubilé, le pape a évoqué de manière encore plus explicite cette action de l'Esprit Saint en rappelant que les fondations des religions sont aussi le fruit d'une collaboration avec l'Esprit Saint:

«Il faut tout d'abord avoir à l'esprit que toute recherche de l'esprit humain dans le sens de la vérité et du bien, et en ultime analyse de Dieu, est suscitée par l'Esprit Saint. C'est précisément de l'ouverture primordiale de l'homme à l'égard de Dieu que naissent les diverses religions. À leur origine, on trouve fréquemment des fondateurs qui ont réalisé, avec l'aide de l'Esprit de Dieu, une expérience religieuse plus profonde. Transmise aux autres, cette expérience a pris forme dans les doctrines, dans les rites et dans les préceptes des diverses religions»¹⁰.

Que conclure de cela? L'islam, sans doute plus encore que les autres religions¹¹, peut être aujourd'hui théologiquement reconsidéré par les chrétiens avec un regard d'estime et de respect. Le Coran et les hadîths, ainsi que la dévotion pour Muhammad, ne sont pas à juger «de l'extérieur» en y cherchant les éléments chrétiens et en niant le reste, mais en regardant comment ces éléments orientent le cœur des musulmans vers Dieu et vers les autres. Dieu parle à tous les hommes par son Esprit, essentiellement à travers les médiations que sont les structures religieuses des peuples. La révélation chrétienne ne doit pas être considérée comme unique lieu de manifestation de l'Esprit, mais donne au contraire aux chrétiens, grâce à la révélation faite en Jésus-Christ, de pouvoir reconnaître son Esprit à l'œuvre chez les autres.

⁹ Jean-Paul II, *Redemptoris missio* 28.

¹⁰ Jean-Paul II aux fidèles, durant l'audience générale, Rome, le 9 septembre 1998, *Insegnamenti*, 1998 XXI, 2, p. 249-252, Cf. Francesco Gioia (dir.), *Le dialogue interreligieux...*, op. cit., n. 952*.

¹¹ Puisque la proximité géographique de l'islam et du christianisme a contribué à en faire des frères ennemis et que les relations ont été davantage marquées par les polémiques et les conflits que par les rencontres constructives.

III.5. Les rayons de la vérité et les semences du Verbe

Les «rayons de la vérité» et les «semences du Verbe» dont parle le Concile ne renvoient pas uniquement aux éléments qui sont explicitement professés dans le christianisme et qui se retrouveraient dans une mesure moindre dans les énoncés doctrinaux des autres religions. La structure dialogale de la révélation chrétienne nous permet de comprendre que toute religion doit être comprise, non pas comme un ensemble d'énoncé doctrinaux, mais comme une dynamique où ces énoncés sont porteurs d'une relation personnelle et communautaire avec Dieu. Du coup, il est nécessaire, lorsque l'on évoque les éléments positifs dans les autres religions de ne pas les juger «artificiellement» à partir des éléments de doctrine chrétienne, comme s'ils signifiaient la même chose dans les deux religions; mais plutôt en regardant les bons fruits qu'ils produisent chez les croyants de ces religions.

De ce point de vue, les références à l'islam dans les textes officiels récents de l'Église catholique sont beaucoup plus concrètes que dans *Nostra aetate*, avec des citations et des références coraniques évoquées avec respect, comme par exemple dans ces deux extraits de discours prononcés par Jean-Paul II:

«[...] nous les chrétiens, exactement comme vous, nous cherchons le fondement et le modèle de la miséricorde en Dieu lui-même, le Dieu auquel votre livre donne le beau nom de al-Rahman, tandis que la Bible l'appelle al-Rahum, le miséricordieux»¹²;

ou encore dans ce texte suivant:

«Toute vraie sainteté vient de Dieu, qui est appelé *le saint* dans les livres sacrés des juifs, des chrétiens et des musulmans. Votre saint Coran appelle Dieu Al-Quddus, comme dans le verset: „Il est Dieu et en dehors de Lui il n'y en a pas d'autre, le Souverain, le saint, la (source de la) paix” (S. 59,23). [...] Le Coran vous appelle à la droiture (al-salah), à la dévotion intime (al-taqwa), à la bonté (al-husn) et à la vertu (al-birr) qui est décrite comme croire en Dieu, donner sa richesse à ceux qui sont dans le besoin, libérer les prisonniers, persévérer dans la prière, être fidèle à sa parole, être patient aux temps de la souffrance, de l'épreuve et de la violence (S. 2,177)»¹³.

¹² Jean-Paul II aux représentants musulmans des Philippines, Davao, le 20 février 1981, *Insegnamenti* 1981 IV. 1, p. 423-425, Cf. Francesco Gioia (dir.), *Le dialogue interreligieux...*, op. cit., n. 363.

¹³ Jean-Paul II aux participants du symposium sur la «Sainteté dans le christia-

Jean-Paul II a rappelé à plusieurs reprises la démarche de foi commune entre chrétiens et musulmans qui permet d'aller assez loin dans le dialogue et la collaboration:

«Nous tous, chrétiens et musulmans nous vivons sous le soleil du même Dieu miséricordieux. Nous croyons les uns et les autres en un seul Dieu, Créateur de l'homme. Nous acclamons la souveraineté de Dieu et nous défendons la dignité de l'homme comme serviteur de Dieu. Nous adorons Dieu et nous professons notre totale soumission à Lui. Donc nous pouvons nous appeler au vrai sens des mots: frères et sœurs dans la foi en le seul Dieu. Et nous sommes reconnaissants pour cette foi, car sans Dieu, la vie de l'homme serait comme les cieux sans soleil. Grâce à la foi que nous avons en Dieu, la chrétienté et l'islam ont beaucoup de choses en commun: le privilège de la prière, le devoir d'une justice accompagnée de compassion et d'aumône et avant tout un respect sacré pour la dignité de l'homme qui se trouve à la base des droits fondamentaux de tout être humain, y compris le droit à la vie de l'enfant qui n'est pas encore né»¹⁴.

IV. La posture du dialogue proposée par le Concile est-elle aujourd'hui tenable dans les mêmes termes?

Cinquante ans après *Nostra aetate*, la montée du radicalisme islamique et l'émergence de groupes terroristes se référant explicitement à l'islam amènent à se demander si cette position d'ouverture au dialogue ne devrait pas être remise en cause ou au moins assortie de conditions.

La perspective de *Nostra aetate* est vraiment de bâtir la fraternité entre les peuples. Cela implique une attitude d'ouverture au dialogue qui s'appuie une vraie estime de la foi des musulmans et qui ne peut pas être remise en cause, ni assortie de conditions. La question de la réciprocité doit être ouvertement posée, mais elle ne peut pas être une condition pour chercher à faire le bien. C'est paradoxalement parce que la rencontre suscite la peur, que tout ce qui a été développé depuis cinquante ans continue d'être plus que jamais nécessaire. Dans un monde où la violence interreligieuse est constamment soulignée par les mé-

nisme et l'islam», Rome, le 9 mai 1985, *Insegnamenti* 1985 VIII. 1, p. 1242-1243.

¹⁴ Jean-Paul II aux communautés de l'État de Kaduna (Nigeria) et en particulier à la population musulmane, Kaduna le 14 février 1982, *Insegnamenti* 1982 V. 1, p. 436-438.

dias, tout ce qui peut contribuer à la paix et au vivre ensemble, doit être développé. Mais il ne pourra se faire en vérité que si les chrétiens et les musulmans qui se rencontrent sont capables de dénoncer les violences commises au nom des religions (dans l'histoire jusqu'à aujourd'hui) et le manque de liberté religieuse dont pâtissent de nombreux chrétiens dans des pays dont la loi se réfère explicitement à l'islam.

La situation de persécution de nombreux chrétiens dans des pays à majorité musulmane constitue de fait un vrai obstacle à l'élaboration d'un dialogue confiant. Il est vrai que les chrétiens ne sont pas les seules cibles des islamistes radicaux, lesquels accusent de mécréance tous ceux qui ne pensent pas comme eux: beaucoup de musulmans meurent chaque jour dans les attentats islamistes et les solidarités islamo-chrétiennes se manifestent quotidiennement au Proche-Orient. Il n'empêche que la médiatisation par les islamistes de leurs atrocités commises – contre les chrétiens – au nom de leur foi, l'exode massif de nombreux chrétiens d'Irak et de Syrie, et l'incapacité de nombreux États à majorité musulmane à protéger les chrétiens constituent aujourd'hui un nouveau défi du dialogue islamo-chrétien à l'échelle planétaire. Cela introduit un soupçon sur la capacité des musulmans à entrer dans une vraie relation d'amitié et de confiance qui continuera à se vivre dans la durée. Bâtir la fraternité dans ce contexte ne passera pas sans des réconciliations actives dont la théologie devra être porteuse.

Cela oblige aussi à un discours qui ne soit pas englobant. Même si de nombreux catholiques souhaiteraient savoir ce qu'est le «vrai» islam, afin de se positionner théologiquement vis-à-vis de lui, les musulmans n'ont pas d'autorité régulatrice unifiée pour parler au nom de l'ensemble des musulmans et cela n'aurait d'ailleurs pas tellement de sens dans la tradition musulmane. Dire que Daech n'est pas le «vrai» islam n'a pas beaucoup de sens, puisqu'il se réfère explicitement à l'islam, mais réduire l'islam aux franges salafistes, au wahabbisme ou à Daech est tout aussi injuste vis-à-vis de la plus grande majorité des musulmans. Une théologie chrétienne du dialogue avec l'islam doit donc prendre en compte cette diversité et se positionner différemment selon les cas et les contextes. Il faut donc davantage parler de «dialogue avec des musulmans» plutôt que de «dialogue avec l'islam» et développer ce dialogue avec les musulmans qui nous entourent, sans chercher nécessairement à vouloir unifier les différentes positions.

Cela oblige aussi à une vision réaliste où les divergences sont acceptées de part et d'autre. Le dialogue avec les musulmans comporte en effet un certain nombre d'ambiguïtés dont il faut avoir conscience:

- D'une part, il se base sur le terreau commun d'une anthropologie sémitique (un seul Dieu créateur, une seule vie terrestre où la source du bonheur se trouve dans l'accomplissement de la volonté divine, un Dieu qui se communique aux hommes dans l'histoire, la foi en la résurrection et dans la vie après la mort...). Cette unité est profonde et déterminante.
- Mais d'autre part, ce terreau commun cache de grandes différences derrière des concepts qui portent souvent les mêmes noms. Si on regarde de près, beaucoup de choses qui pourraient paraître communes sont très différentes: conception de l'unicité de Dieu, de son mode de communication, de sa Parole, de sa régence sur le monde... Plus que jamais, le dialogue avec les musulmans nécessite d'être enraciné dans sa propre foi et conscient de ces divergences, sans quoi on ne pourra pas construire de relations en profondeur. En ce sens, *Nostra aetate*, qui est une invitation au dialogue dans le respect mutuel en s'appuyant sur nos points communs pour bâtir la fraternité, invite aussi à aborder en vérité nos différences pour en faire également un lieu de partage de nos richesses respectives. Les progrès dans la rencontre et la connaissance mutuelle depuis cinquante ans mettent d'autant plus en valeur la nécessité de s'accepter et de s'estimer dans nos différences.

Conclusion

L'ouverture au dialogue et à la rencontre des religions encouragée par la déclaration *Nostra aetate* a véritablement ouvert une nouvelle ère dans les relations entre l'Église et les autres religions.

Le dialogue islamo-chrétien s'est beaucoup développé depuis cinquante ans et de nombreuses clarifications ont été apportées sur nos différences et nos points communs. Mais certains domaines de réflexion ont encore été très peu explorés en commun, notamment en théologie morale et sociale, en l'anthropologie, en histoire des religions, sur le rapport à la loi. D'autre part nos religions sont sans cesse en mouvement et il est difficile de concevoir le dialogue islamo-chrétien comme un ensemble de concepts sur lesquels on pourrait se mettre définitivement d'accord pour bâtir une relation fraternelle. Entrer en dialogue est une démarche existentielle qui nécessite d'être sans cesse renouvelée pour que la relation reste vivante. C'est l'œuvre d'une vie. Cela signifie que la quête de fraternité universelle basée sur un dialogue pacifique des religions est une voie pour construire le royaume de Dieu, une voie longue et exigeante qui se vivra sans doute toujours au cœur de ten-

sions fortes. Mais c'est aussi une voie d'espérance qui engage toute la foi chrétienne: le musulman que je rencontre est celui que Dieu a mis sur mon chemin pour avancer et construire le Royaume de Dieu.

~ • ~

HENRI DE LA HOUGUE PSS
**Regard sur les relations entre chrétiens et musulmans
50 ans après *Nostra aetate***

Résumé

L'ouverture au dialogue et à la rencontre des religions encouragée par la déclaration conciliaire *Nostra aetate* a véritablement ouvert une nouvelle ère dans les relations entre l'Église et les musulmans. Cinquante ans après il est intéressant de relire de manière critique la déclaration pour mesurer, à l'épreuve des relations effectives qui se sont construites entre croyants de nos deux religions, le dynamisme et les limites de ce texte. Après avoir rappelé ce que le texte dit des relations entre l'Église catholique et les musulmans, je propose de repérer quelques apories de ce texte au regard des réflexions actuelles, puis, du coup, de mettre en valeur les apports récents des textes officiels de l'Église catholique. Finalement, à la lumière de l'émergence du fondamentalisme islamique, je regarde à quelles conditions la posture de dialogue prônée par la déclaration est encore pertinente aujourd'hui.

Les mots-clés: déclaration *Nostra aetate*, Église, islam, musulmans, dialogue interreligieux, relations entre chrétiens et musulmans, fondamentalisme.

HENRI DE LA HOUGUE PSS
**Perspektywa relacji chrześcijańsko-muzułmańskich
50 lat po *Nostra aetate***

Streszczenie

Otwarcie się na spotkanie i dialog z religiami świata zainicjowane przez soborową deklarację *Nostra aetate* stanowi bezprecedensowe wydarzenie i rozpoczyna nową erę w relacjach pomiędzy Kościołem i muzułmanami. Wielce pożyteczna okazuje się krytyczna lektura deklaracji 50 lat po jej promulgacji. Poddając analizie pół wieku relacji pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami, autor usiłuje odpowiedzieć

na pytanie w jakiej mierze *Nostra aetate* stanowi dzisiaj inspirację do dialogicznej relacji międzyreligijnej. Deklaracja zachowuje teologiczny dynamizm swej epoki. Autor porównuje aporia chrześcijańsko-muzułmańskie epoki soborowej z dzisiejszymi – najpierw według kryteriów *Nostra aetate*, następnie w świetle późniejszych tekstów Magisterium. W końcu, biorąc pod uwagę narastający fundamentalizm islamski, autor zastanawia się czy dialog promowany przez deklarację stanowi dzisiaj faktyczne wyzwanie.

Słowa kluczowe: deklaracja *Nostra aetate*, Kościół, islam, muzułmanie, dialog międzyreligijny, relacje chrześcijańsko-muzułmańskie, fundamentalizm.

HENRI DE LA HOUGUE PSS

**Prospects regarding Christian-Muslim relations
50 years after *Nostra aetate***

Abstract

Openness to dialogue with religions of the world initiated by the conciliar declaration *Nostra aetate* presents an unprecedented event and begins a new era in relations between the Church and Muslims. Very useful turns out to be a critical reading of the declaration 50 years after its promulgation. Analyzing half a century of relations between Christians and Muslims, the author tries to answer the question to what extent *Nostra aetate* is today an inspiration for inter-dialogic relationship. The declaration retains theological dynamism of its age. The author compares the aporia of the Christian-Muslim conciliar era to today – first by the criteria of *Nostra aetate*, then in the light of later texts of the Magisterium. Finally, given the growing Islamic fundamentalism, the author wonders how to make it that the dialogue promoted by the declaration would become the actual challenge today.

Keywords: declaration *Nostra aetate*, Church, Islam, Muslims, interreligious dialogue, relations between Christians and Muslims, fundamentalism.

**Une Église au service de l'autre est une Église
en mission.
Présence chrétienne parmi les musulmans**

Eric Manhaeghe CICM
erimanh@yahoo.fr

Missionnaire CICM (Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, institut missionnaire international fondé en Belgique en 1862), le P. Eric Manhaeghe œuvre actuellement en Belgique, surtout dans le domaine de la formation continue des religieux et religieuses. Membre du comité d'administration de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie, il fait également partie de la rédaction de «Golfslag», la revue de formation continue de la Conférence des Religieux et Religieuses de la Région flamande (Belgique). Après ses études de missiologie à la KUL (Université Catholique flamande de Louvain), il a été missionnaire au Nigeria (en pays yoruba à 50% musulman). Il a ensuite enseigné l'histoire de l'évangélisation à l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses (Kinshasa – RDC) et la missiologie à l'École Théologique Saint-Cyprien (Cameroun). Après avoir assumé pendant onze ans la charge de directeur du Centre de Formation Continue *Euntes* au service de la CICM, il a été Conseiller Général de sa Congrégation et ensuite directeur de la revue missionnaire «Spiritus» à Paris.

La veille de l'assaut meurtrier des locaux de la rédaction de «Charlie Hebdo», j'étais à Paris pour une brève session de formation chez les Missionnaires d'Afrique. Les grands médias se sont épuisés en analyses et commentaires concernant cette confrontation entre deux jeunes extrémistes se réclamant de l'islam¹ et un hebdomadaire

¹ À tort selon les autorités musulmanes et la grande majorité des croyants de cette religion.

satirique revendiquant son droit d'offenser². Comme on pouvait s'y attendre, tous prétendaient parler au nom de la civilisation et contribuer à la paix entre personnes appartenant à des religions diverses. Cependant, aucun journal, à l'exception de «La Croix», n'a consacré ne fût-ce qu'une seule page à la visite d'imams français au Vatican où ils ont rencontré le Pape François le 7 janvier. À dire vrai, il y a beaucoup plus d'initiatives de dialogue entre l'islam et le christianisme qu'il n'y a de conflits sanglants. Ce n'est évidemment pas une raison de banaliser des actes criminels, mais nous devons en même temps répéter avec le cardinal Tauran: «Plus il y a des conflits, et plus il nous faut insister sur le dialogue»³.

Chrétiens et musulmans, nous cheminons ensemble vers Dieu. D'où cette invitation adressée aux chrétiens qui vivent parmi les musulmans: faites un effort non seulement pour tolérer le musulman, mais aussi pour l'accueillir comme un partenaire, un compagnon de vie. Comme nous, peut-être avec nous, il cherche Dieu. Il peut devenir un compagnon de route. Nous savons d'expérience qu'il ne sera pas un partenaire commode, ne fût-ce que parce qu'il cherche à convertir⁴. Bien sûr, il sera un compagnon exigeant, demandant le respect tout en refusant qu'on essaie d'en faire un chrétien.

Dans ce climat de tension entre les croyants des deux religions, on ne peut se lasser de faire retentir l'appel à la conversion permanente, non pas à la religion de l'autre, mais à Dieu Créateur. En ce qui nous concerne, le Nouveau Testament nous invite à réfléchir à la vocation de celui qui ne désire pas faire partie de la communauté chrétienne. L'Esprit lui-même nous fait découvrir que, chrétiens et musulmans, nous sommes appelés à cheminer dans la même direction. En tant que chrétiens, nous ne pourrions le faire qu'en observant le commandement

² À raison selon les autorités françaises et européennes qui reconnaissent légalement le droit d'offenser, tout en interdisant la diffamation et l'incitation à la violence, ce qui donne de la marge aux interprétations juridiques et politiques.

³ «La Croix», mardi 6 janvier 2015, p. 1. Voir aussi la déclaration du cardinal et des quatre imams du 8 janvier 2015 sur le site: www.acre.org. Après avoir vigoureusement condamné «la cruauté et la violence aveugle», ils invitent les responsables de leurs religions respectives «à offrir une information respectueuse des religions, de leurs adeptes et de leurs pratiques, favorisant ainsi une culture de la rencontre. Le dialogue interreligieux demeure la seule voie à parcourir ensemble pour dissiper les préjugés». On peut librement consulter ce service des Missionnaires d'Afrique qui informe sur le dialogue interreligieux, plus particulièrement avec les musulmans.

⁴ Cf. L. Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*, New York 1992, 220 p.

du Seigneur: «Aimez-vous les uns les autres» (Jn 13,34)⁵. Qui reste fidèle à ce commandement, sait aussi comment il peut apporter une bonne nouvelle à l'autre. Au cours de la rencontre, les musulmans eux-mêmes nous apprennent ce que peut signifier être disciple du Christ, voire prêtre, religieux ou religieuse pour eux. Il est possible de vivre sa vocation missionnaire au milieu des musulmans, même s'il n'est pas indiqué de faire usage d'un vocabulaire missionnaire parce qu'il est souvent mal compris, d'abord par nous-mêmes et a fortiori par nos interlocuteurs⁶.

Conversion

Quand nous entendons parler de la mission, nous pensons spontanément à la conversion des non-chrétiens. Le but de la mission, c'est de convertir le plus grand nombre possible de personnes à notre foi. Cette conviction s'appuie sur la finale de Matthieu où le Seigneur lui-même dit: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit» (Mt 28,19-20). Pendant des siècles, nous avons interprété ce texte comme le mandat de la mission universelle. Aujourd'hui, les exégètes nous disent qu'il s'agit, non d'un mandat formulé comme tel par Jésus, mais d'un texte rédactionnel qui résume plusieurs de ses recommandations.

⁵ Les citations bibliques proviennent de: TOB. *Traduction œcuménique de la Bible*, Alliance Biblique Universelle, Le Cerf, Paris 1977.

⁶ Cet article est fondé sur ma propre expérience missionnaire dans une région à moitié musulmane (pays Yoruba au Nigeria). L'ouvrage de Mgr Henri Teissier, *L'Eglise en Islam. Méditation sur l'existence chrétienne en Algérie* (Paris 1984, 216 p.), a été une précieuse source d'inspiration à l'époque. Le livre date déjà, mais l'auteur est resté fidèle à la ferme conviction qu'il y exprime et à laquelle je souscris volontiers: la mission de l'Église consiste à offrir à tous un témoignage évangélique, même à ceux qui sont décidés à rester dans leur tradition religieuse d'origine. (Cf. H. Teissier, *Une source majeure d'inspiration pour un témoignage évangélique parmi les musulmans*, [dans:] C. Belo et J.-J. Pérennès (dir.), *Mission in Dialogue. Essays in Honour of Michael L. Fitzgerald*, Louvain – Paris 2012, p. 58). D'autres approches catholiques, comme celle du P. Samir Khalil Samir, partent de la même conviction tout en cherchant parfois la confrontation. Approche délicate, mais possible pour un chrétien arabe; elle n'est cependant pas à recommander à des personnes moins érudites en la matière et appartenant à une culture moins proche des origines de l'islam. Le Pape Benoît XVI s'y est tout de même aventuré lors de son discours à Ratisbonne. Lui-même et beaucoup d'autres se sont vus obligés de multiplier mises au point et explications par la suite. Pour un bref aperçu, lire V. Aucante, *Benoît XVI et l'islam*, Paris 2008, 198 p.

Découverte progressive

L'Église n'interprète plus la finale de Matthieu comme un programme à réaliser: partir aux extrémités du monde pour baptiser autant de personnes que possible⁷. Mattieu voulait faire comprendre à ses lecteurs que tout homme peut devenir disciple du Christ, peu importe la nation à laquelle il appartient. Par ailleurs, qui lit attentivement les *Actes des Apôtres* note assez vite que les apôtres ne sont jamais présentés comme les exécutants d'un programme prédéterminé. Conduits par l'Esprit, ils ont graduellement découvert la dimension universelle de la mission. Au début, ils restaient à Jérusalem et ce n'est qu'après la mort d'Étienne qu'ils «allèrent de lieu en lieu, annonçant la bonne nouvelle de la Parole» (Ac 8,4). Les formes concrètes que prenait la mission étaient liées aux situations et événements.

Dans l'épisode de Corneille (cf. Ac 10,1-11, 18), Luc nous raconte comment l'Esprit s'est manifesté dans les païens, invitant ainsi les apôtres à changer d'attitude et d'approche. La rencontre de Pierre avec Corneille ne conduit pas seulement à la conversion de Corneille, mais aussi et avant tout à celle de Pierre! Le premier à changer d'avis, c'est Pierre, le témoin de Jésus qui découvre une nouvelle dimension de la mission: Dieu ne privilégie pas le peuple juif, il est présent parmi les autres nations, il s'adresse à tous, sans exception et peut même parler aux chrétiens par l'intermédiaire des païens! «Ce fut de la stupeur parmi les croyants circoncis qui avaient accompagné Pierre: ainsi, jusque sur les nations païennes le don de l'Esprit saint était maintenant répandu» (Ac 10,45). Pierre est certainement aussi surpris que ceux qui l'accompagnent. Il est un peu confus, mais il admet que l'Esprit lui a parlé dans cet événement. Témoigner de la Bonne Nouvelle, ce n'est pas seulement l'annoncer, mais aussi l'approfondir, l'interpréter dans le contexte de la rencontre avec l'autre. La mission, c'est d'abord la conversion du missionnaire, non pas dans le sens d'un changement de religion, mais plutôt dans le sens d'une redécouverte de sa propre

⁷ Cf. Pape François, *Exhortation apostolique «Evangelii gaudium» sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Cité du Vatican 2013, n° 14: «L'Église ne grandit pas par prosélytisme mais par attraction». Notez qu'il cite ici explicitement son prédécesseur, Benoît XVI. Le Pape François était encore plus explicite dans un message vidéo à ses compatriotes: «Voudrais-tu convaincre quelqu'un à devenir catholique? Non, non, non! Tu dois aller à sa rencontre, car il est ton frère et cela suffit! Et tu dois l'aider; tout le reste est fait par Jésus, est l'œuvre du Saint-Esprit». (P. Suess, *L'Église en sortie... La joie de l'Évangile: du vin et des gouttes d'amertume*, «Spiritus», n° 216, 2014, p. 270. Les n°s 252 et 253 de l'exhortation apostolique traitent explicitement de l'islam.

religion. Le missionnaire est invité à être attentif à ce que le Seigneur lui dit dans la rencontre avec le croyant d'une autre religion. Si nous tenons compte de cet aspect de la mission, nous découvrirons le sens de notre témoignage auprès des musulmans qui entendent rester ce qu'ils sont: des musulmans⁸.

Discernement surprenant

Le lecteur attentif du Nouveau Testament sait qu'il présente de multiples formes de témoignage tout en insistant que c'est le Père qui a fixé les temps et les étapes: «Vous n'avez pas à connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité» (Ac 1,7). Dans les *Actes*, Luc mentionne en premier lieu et à plusieurs reprises la prédication suivie d'une réponse enthousiaste, mais il réfléchit également aux situations qui excluent toute annonce explicite. Quand les apôtres doivent renoncer à la prédication pour l'une ou l'autre raison, ils y discernent l'action de l'Esprit.

«Paul et Silas parcoururent la Phrygie et la région galate, car le Saint-Esprit les avait empêchés d'annoncer la Parole en Asie. Arrivés aux limites de la Mysie, ils tentèrent de gagner la Bithynie, mais l'Esprit de Jésus les en empêcha» (Ac 16,6-7).

Nous ne savons pas ce qui a détruit les projets de Paul et de Silas, mais Luc saisit l'occasion pour rappeler au lecteur que la mission ne progresse pas au gré des désirs humains: elle est guidée par l'Esprit.

Devant le refus persistant des Juifs de se convertir, Paul s'interroge sur la vocation de ceux qui ne répondent pas comme il l'aurait désiré. L'apôtre des nations s'efforce de mieux comprendre la vocation de l'autre et l'explique à la communauté chrétienne de Rome: «L'endurcissement d'une partie d'Israël» (cf. Rm 11,25) s'inscrit dans le plan de Dieu. De leur côté, les communautés johanniques rendent un témoignage discret en menant une vie exemplaire, caractérisée par l'amour réciproque et nourrie par la prière unanime. Même son de cloche dans la première

⁸ Cf. Jean-Paul II, *Lettre encyclique «Redemptoris Missio» sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, Cité du Vatican 1990, n° 27-28. Lire aussi: *Dialogue et Mission. Attitude de l'Église catholique devant les croyants des autres religions. Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, «Bulletin». Secretariat pro non Christianis, n° 19, 1984, p. 142-158. *Dialogue et Annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile*, «Bulletin». Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones, n° 28, 1991, p. 260-302. M.-L. Fitzgerald, *Signs of Dialogue – Christian Encounter with Muslims*, Zamboanga (Philippines) 1992, 245 p.

lettre de Pierre qui n'insiste pas sur la prédication, mais sur la qualité de vie des croyants vivant comme des étrangers dans la maison d'un autre.

«Bien aimés, je vous exhorte, [...] ayez une belle conduite parmi les païens, afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, ils soient éclairés par vos bonnes œuvres et glorifient Dieu au jour de sa venue» (1P 2,11-12).

Ce bref aperçu suffit pour montrer que le Nouveau Testament ne limite pas la mission à la prédication ou l'annonce explicite et qu'il présente une multitude de formes de témoignage. Il nous apprend plus particulièrement que tout dépend des événements, des situations, des destinataires. Il ne cesse de nous rappeler que l'Esprit conduit la mission. Convertissons-nous donc et efforçons-nous de découvrir la présence de l'Esprit dans les autres, les musulmans. L'Esprit nous aidera à discerner les formes de présence susceptibles de faciliter la rencontre des musulmans avec Jésus. En contemplant le dessein salvifique de Dieu, nous réussirons à comprendre graduellement la vocation de l'islam dans le monde. Soyons patients comme le Dieu qui a fixé les temps et les étapes.

Cheminer ensemble

On entend parfois dire que notre témoignage doit aider les musulmans à devenir de meilleurs musulmans. Le but de la mission auprès des musulmans serait alors la conversion de ceux-ci à Dieu tel qu'ils le connaissent pour qu'ils deviennent des croyants toujours plus fervents et fidèles. Cette idée a séduit plus d'un théologien! Pourtant elle est entachée d'un double manque de respect: d'abord envers les musulmans et ensuite envers l'Évangile.

Témoignage réciproque

Quand je dis à mon frère musulman que je veux l'aider à devenir un meilleur musulman, je lui fait sentir que je perçois mieux que lui l'essence de l'islam et la façon dont il doit être vécu. Je lui donne l'impression de vouloir lui imposer ma propre lecture de sa religion, ce qui est totalement inacceptable de son point de vue. Mieux vaut partir de la conviction que le devenir de l'islam est l'affaire des musulmans. Il leur appartient de façonner leur propre conviction de foi et de nous dire comment ils entendent vivre ce qu'ils considèrent la substance du message coranique⁹.

⁹ Voir par exemple: T. Ramadan, *Être musulman européen. Les sources islamiques à la lumière du contexte européen*, Lyon 2013, 350 p.

Le chrétien qui prétend aider les musulmans à devenir de meilleurs musulmans est sans doute bien intentionné, mais mal informé de sa propre religion. En effet, l'Évangile s'adresse à tous les peuples, et non seulement à ceux qui sont prêts à l'accueillir. Le chrétien croit que l'Évangile a réellement une portée universelle et qu'il est appelé à transformer des univers culturels extrêmement divers. Le musulman dira la même chose du Coran: il s'adresse à tous sans exception. La rencontre entre musulmans et chrétiens prend dès lors toujours la forme d'un témoignage réciproque. Les deux messages étant universels, nous devons, chacun suivant sa conviction, en témoigner. Dans le monde d'aujourd'hui, cela suppose un grand respect pour la liberté de l'individu qui a le droit de rester fidèle à sa tradition religieuse tout comme il peut décider de la quitter pour motif de conscience et d'en choisir une autre¹⁰.

L'ouverture à la liberté de l'individu ne peut évidemment jamais devenir un prétexte pour faire des prosélytes. Qui participe à des rencontres interreligieuses dans l'espoir qu'au moins quelques musulmans deviendront chrétiens, ne pense pas à la vocation de l'autre, mais à ses propres intérêts. Du point de vue chrétien, tout dialogue est soucieux de la véritable vocation de l'autre. Chacun est appelé à se laisser habiter par la Vérité telle qu'elle lui apparaît en conscience et personne n'a le droit d'imposer sa vérité à qui que ce soit. N'oublions jamais que Dieu se propose à l'homme. Il peut le faire à travers notre témoignage, mais ce n'est pas nous qui convertissons les autres! Par ailleurs, Vatican II nous demande explicitement de respecter la volonté de Dieu sur les croyants des autres religions¹¹. Nous, comme eux, sommes soumis à l'initiative du Dieu qui appelle comme il veut. Respectons donc la différence de foi, la liberté et l'originalité de l'autre comme des dons de Dieu.

¹⁰ Il s'agit d'un droit de l'homme universellement reconnu, du moins en théorie. Les musulmans tiennent à leur propre version des droits humains et un grand nombre de pays musulmans ne reconnaissent pas le droit susmentionné, voir toute autre forme de liberté religieuse pour les non-musulmans. Le Pape François renvoie prudemment à cette situation dans *Evangelii gaudium*: «Nous, chrétiens, nous devrions accueillir avec affection et respect les immigrés de l'islam qui arrivent dans nos pays, de la même manière que nous espérons et que nous demandons à être accueillis et respectés dans les pays de tradition islamique» (n° 253). Nous sommes encore loin de la réciprocité en ce qui concerne le droit de librement choisir sa religion. Voici un exemple des difficultés rencontrées par les chrétiens: J. Stamer, *La liberté religieuse vue du Mali*, «Spiritus», n° 214, 2014, p. 42-57.

¹¹ Voir par exemple: *Gaudium et spes*, 22; *Lumen gentium*, 16.48-51; *Nostra aetate*, 1-2; *Dignitatis humanae*, 3.

Notre vocation commune

Où se situe alors le cœur du témoignage réciproque susmentionné? Probablement pas dans le domaine des dogmes et des traditions religieuses. À ce niveau nous sommes fondamentalement différents, au point que les rencontres de ce genre dégénèrent parfois en polémiques¹². Mais nous pouvons nous rencontrer à un niveau plus profond, celui de notre réponse à l'appel que l'Esprit de Dieu nous adresse. Chacun a le droit d'organiser sa religion, de définir ses dogmes, mais tous, nous sommes tenus de chercher à vivre ensemble notre vocation d'homme. Nous n'avons pas le droit d'y renoncer parce que nous vivons ensemble dans un monde que nous sommes appelés à humaniser ensemble.

Celui qui se sépare de l'autre ou qui s'oppose à lui pour des raisons de culte ou de religion n'est pas en mesure de vivre cette vocation fondamentale. C'est ce que nous apprennent la parabole du bon Samaritain (cf. Lc 10,29-37) et le récit du jugement dernier (cf. Mt 25,31-46). La position que nous prenons par rapport à nos frères en humanité est l'expression concrète de notre «oui» ou de notre «non» à l'appel de Dieu. La plupart des musulmans répondent «oui» à cet appel¹³, nous pouvons les rejoindre pour appuyer notre fidélité sur la leur et réciproquement. En le faisant, nous marchons à la suite de Jésus qui savait apprécier les valeurs du cœur en toute personne qui accueillait le don de Dieu. Chrétiens et musulmans, nous sommes invités à cheminer ensemble, à vivre notre vocation commune de construire une société où l'on apprend à s'aimer, à traiter le pauvre comme un enfant de Dieu ayant droit à la même dignité que nous-mêmes, à promouvoir la justice et à établir la véritable paix¹⁴.

¹² Ce qui n'exclut évidemment pas la controverse enrichissante entre théologiens professionnels: D. Boubakeur et F. Bousquet, *Chrétiens et musulmans ont-ils le même Dieu?*, Paris 2009, 96 p.

¹³ Cf. A.H. Zakaria, *Dialogue et destin. Itinéraire d'un musulman*, «Spiritus», n° 213, 2013, p. 439-453. A. Ali Engineer, *Islam, libération et dialogue*, «Spiritus», n° 195, 2009, p. 187-199.

¹⁴ Voir à titre d'illustration: Cl. Rault, *Désert, ma cathédrale*, Paris 2008, 201 p. H. Teissier, *Communion et témoignage. Quelques réflexions à propos de l'exhortation apostolique «Ecclesia in Medio Oriente»*, «Spiritus», n° 210, 2013, p. 101-113. A. Jacquet, *Témoignage d'amour au nom du Christ. Communauté catholique au Maroc*, «Spiritus», n° 204, 2011, p. 302-308. E. Mercado, *Musulmans et chrétiens vivant ensemble*, «Spiritus», n° 188, 2007, p. 299-309.

Aimons-nous les uns les autres

Quel peut être le rôle du missionnaire dans cette rencontre entre chrétiens et musulmans? Quand il est convaincu qu'il est envoyé par le Seigneur pour s'adonner à une annonce agressive, pour organiser une sorte de croisade contre le paganisme afin de faire autant de convertis que possible – sa mission est vouée à l'échec. Je souligne le possessif *sa*, parce que je soupçonne qu'il s'est inventé cette mission qui ne peut venir du Seigneur Jésus. Celui qui est appelé par le Seigneur, partage aussi sa première préoccupation, exprimée dans l'ensemble du Nouveau Testament: apporter aux hommes l'amour divin, apparu en Jésus-Christ et transmis par ses apôtres sous la conduite de l'Esprit. La première préoccupation du missionnaire est donc de se montrer frère et ami pour tous et avec tous. La mission auprès des musulmans consistera surtout à vivre les valeurs spirituelles, gravées par Dieu lui-même dans le cœur de tout homme et proclamées par Jésus dans son enseignement et sa vie¹⁵. La première est l'amour fraternel, reconnu comme grande valeur par tous ceux qui veulent consciemment être des hommes. Au cœur de notre témoignage se trouve donc la qualité des relations de service et d'amitié que nous pouvons établir avec tous les croyants des autres religions, voire les incroyants et les indifférents¹⁶. Le missionnaire est appelé à bâtir des ponts au-dessus des abîmes creusés par la différence.

Rendre l'amour de Dieu visible

Il est rare qu'un message d'amour rencontre de fortes résistances. Ce qui pose problème, c'est plutôt l'écart entre ce que nous voudrions vivre et ce que nous vivons en réalité. Qui d'entre nous oserait affirmer que personne ne s'est détourné de Dieu à cause de certaines de ses attitudes ou de celles de sa communauté? Le témoignage d'amour fraternel n'est pas un devoir chrétien parmi d'autres, c'est là que se situe notre mission d'Église. Quand nous y réussissons, même de façon imparfaite, l'autre répond à son tour par un témoignage d'amour fraternel. Nous créons ainsi une solidarité qui fait céder les préjugés de groupe.

¹⁵ Voici la correspondance d'un tel faiseur de ponts: A. Santoro, *Lettres de Turquie*, Paris 2007, 312 p.

¹⁶ La rencontre avec les personnes qui réclament le droit de s'affranchir de toute religion, est un défi particulier: J.-B. Metz, *Des profils qui inquiètent au sein du christianisme. Réflexions à propos de la liberté religieuse*, «Spiritus», n° 214, 2014, p. 83-89.

En effet, les musulmans sont très sensibles à ces manifestations d'amour qu'ils considèrent comme une façon de se soumettre à Dieu. Le Coran affirme qu'il existe un lien entre l'amour fraternel et l'amour de Dieu pour les hommes. Dieu rappelle ainsi à Muhammad les bienfaits dont il a fait l'objet de sa part quand il l'exhorte à aimer les déshérités.

«Par la clarté du jour, par la nuit quand elle s'étend! Ton Seigneur ne t'a ni abandonné, ni haï! Oui, la vie future est meilleure pour toi que celle-ci. Ton Seigneur t'accordera bientôt ses dons et tu seras satisfait. Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin et il t'a procuré un refuge. Il t'a trouvé errant et il t'a guidé. Il t'a trouvé pauvre et il t'a enrichi. Quant à l'orphelin, ne le brime pas. Quant au mendiant, ne le repousse pas. Quant aux bienfaits de ton Seigneur, raconte-les» (S. 93,5-11)¹⁷.

Les communautés johanniques, qui devaient faire face à un environnement particulièrement hostile, confirment que parcourir le chemin de l'amour, c'est se comporter en serviteur de Dieu.

«Aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour» (1Jn 4,7-8).

Quand nous nous efforçons d'instaurer des relations de respect mutuel, de service et d'amitié entre nous et nos frères musulmans, nous rendons un témoignage authentique. En effet, nous rendons visible le visage du Dieu-Amour et nous attestons que la meilleure façon de servir Dieu, c'est d'aimer les hommes créés à son image. Il arrive parfois que des chrétiens font de l'amour un instrument de recrutement. Cette instrumentalisation est tout à fait déplacée, car le vrai amour est libre de tout calcul et doit être considéré comme une façon de faire la volonté de Dieu sans attendre quelque chose en retour. Notre témoignage dans la rencontre avec les autres est totalement désintéressé, nous l'offrons à Dieu et à nos frères et sœurs. Si nous recevons quelque chose en retour, ce sera ce que Dieu voudra et pour eux et pour nous¹⁸.

¹⁷ Le *Coran* est cité dans l'essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une étude exégétique par J. Berque, Paris 1990.

¹⁸ Lire à ce propos le témoignage d'un missionnaire jésuite enlevé en Syrie et dont le sort est toujours inconnu: P. Dall'Oglio, *Amour de l'islam, croyant en Jésus*, Paris 2009, 190 p.

Une Église qui ose sortir

Le but de notre rencontre avec les autres n'est pas de parler de morale ou de religion, mais d'être au milieu d'eux comme des témoins. Nous oublions souvent que nous sommes l'Église et que l'Église est sacrement de salut, signe donc que la vie de tout homme trouve son sens ultime en Dieu. On ne cache pas un signe, mais on le montre à tout le monde et un signe doit être compréhensible s'il veut avoir un effet. Un signe de salut qui vient de Dieu attire les gens parce qu'il communique une bonne nouvelle. Notre présence, en tant que communauté chrétienne, doit être tout cela. Nous sommes donc invités à être présents aux autres, à les écouter, à échanger avec eux des expériences religieuses.

Une vie spirituelle solide nous prépare à ces rencontres¹⁹. Si nous entrons en dialogue avec Dieu, si nous savons écouter l'Esprit dans les événements, nous réussirons aussi à être présents les uns aux autres. Cela suppose évidemment que nous renonçons à récupérer subrepticement les autres à l'intérieur de notre système et que nous ne nous laissons pas séduire par un syncrétisme facile et superficiel. Il est vrai que nous avons certaines valeurs spirituelles en commun avec les musulmans, mais cela ne peut occulter les différences de structure des deux religions. Restons ce que nous sommes et admettons que l'autre est réellement différent de nous et qu'il n'a pas l'intention de devenir comme nous. Il est déterminé à rester autre, ce qui ne nous empêche pas d'être avec lui.

Respecter les différences

On objecte souvent que nous avons tout de même beaucoup de points en commun: notre foi en Dieu, l'Unique et le Créateur, même notre vénération pour Jésus et Marie. Le Coran ne parle-t-il pas de Jésus comme «fils de Marie, [...] l'envoyé de Dieu, et sa Parole, projetée en Marie, et un Esprit venu de lui» (S. 4,171)? Il est évidemment possible d'interpréter cette parole dans un sens chrétien, mais c'est faire violence au Coran. En effet, le même verset continue:

«Croyez en Dieu et aux envoyés, ne dites pas: "Trois"; cessez de le dire: mieux cela vaudra pour vous! Dieu est un Dieu unique. À sa transcendance ne plaise qu'il eût un fils!» (S. 4,171).

¹⁹ Cf. A.F. Ambrosio, *Petite mystique du dialogue*, Paris 2013, 100 p.

Le Jésus de l'islam et le Jésus chrétien n'ont que leur nom en commun. Jésus signifie tout autre chose pour les musulmans que pour nous²⁰. Ce n'est pas en camouflant nos différences par des slogans superficiels que nous nous rapprocherons les uns des autres. Mieux vaut apprendre à respecter les différences. Ne prétendons pas être en partie musulmans et ne faisons pas des musulmans des chrétiens en puissance! Soyons tout simplement présents, disponibles, au service de l'autre et attentifs aux signes des temps. Au lieu de discuter de Jésus, vivons comme lui, ce sera le plus apprécié et le mieux compris. Des discernements successifs nous indiqueront ce que nous avons à faire. Cela relève non seulement de l'intention de Celui qui nous a envoyés, mais aussi des attentes ou des refus de ceux à qui nous sommes envoyés. Nous ne sommes pas des robots préprogrammés, mais des personnes rencontrant d'autres personnes²¹.

Qui réussit à vivre avec d'autres, différents de lui-même, peut dire qu'il est réellement catholique. Le catholicisme est un universalisme qui prend en compte, d'une part les spécificités de chacun et de chaque groupe et, d'autre part, la vocation commune de tous. Nous pouvons nous rencontrer au-delà de nos différences parce que nous les reconnaissons comme telles, afin de vivre ensemble notre commune vocation d'homme. Nous considérons nos différences, non comme des obstacles, mais comme des dons de Dieu que nous recevons avec gratitude. Elles nous aident à mieux discerner et faire sa volonté²².

Prêtres, religieux et religieuses pour les musulmans

Beaucoup d'observateurs se demandent pourquoi l'Église envoie des prêtres, des religieux et des religieuses comme missionnaires dans bon nombre de pays à majorité musulmane. Certes, le prêtre peut se mettre au service du musulman, mais tout de même pas en tant que prêtre! Voilà ce que pensent beaucoup de chrétiens, voire quelques prêtres. Ils voient le prêtre comme l'homme qui dit la messe, baptise, entend les confessions, dirige la communauté chrétienne etc. Ils s'imagi-

²⁰ Tous les livres d'introduction à l'islam mentionnent les différences doctrinales les plus importantes. Qui veut aller plus loin, peut consulter un petit livre présentant 57 notions qui peuvent prêter à confusion: D. et M.-Th. Urvoy, *Abécédaire du christianisme et de l'islam. Précis de notions théologiques comparées*, Versailles 2008, 156 p.

²¹ Cf. P. Claverie, *Humanité plurielle*, Paris 2008, 334 p.

²² Cf. Ch. Roucou et T. Oubrou, *Le prêtre et l'imam. Entretiens avec Antoine d'Abundo*, Paris 2013, 184 p.

nent difficilement qu'il puisse faire quelque chose pour les musulmans, sauf les convertir au christianisme. Ils ne voient pas comment le prêtre pourrait exercer son ministère sacerdotal auprès des musulmans.

L'Église n'existe pas en premier lieu pour satisfaire les besoins spirituels de ses membres, mais avant tout pour amener l'humanité entière au Règne de Dieu. Cela signifie que tous les ministres de l'Église sont des serviteurs de l'humanité! Le prêtre exerce surtout les ministères de l'unité et de la réconciliation, d'abord dans l'Église et ensuite dans la société. Il est appelé à vivre son sacerdoce dans ses relations quotidiennes les plus vraies et les plus naturelles, celles qui s'établissent dans des tâches accomplies ensemble. Le prêtre doit faire l'expérience d'une rencontre spirituelle avec les non-chrétiens s'il veut aider sa communauté à se mettre au service de l'humanité.

Le prêtre préside l'eucharistie qui a une signification non seulement pour ceux qui y participent, mais aussi pour tout le groupe humain qu'ils représentent. Le ministère sacerdotal est ainsi engagé dans le service d'un mystère qui concerne non seulement la communauté chrétienne, mais aussi tout le milieu humain avec lequel elle partage la vie de tous les jours et pour lequel elle prie. Dans l'eucharistie, la communauté fait l'expérience de l'amour universel de Dieu et est appelée à rendre visible cette universelle tendresse dans la société. Dans ce contexte, le prêtre joue un rôle important. Les musulmans savent qu'il engage l'Église parce qu'il y exerce le ministère d'unité, le service de la Parole et la présidence à la prière. Comment pourront-ils voir en l'Église un signe de l'amour universel de Dieu si le prêtre ne s'intéresse qu'aux seuls chrétiens? Il est aussi prêtre pour les musulmans, il vit sa vocation spécifique dans ses relations avec eux en favorisant l'unité et la réconciliation.

Des hommes et des femmes sans orgueil

La plupart des musulmans voient dans les religieuses des témoins par excellence de l'amour universel de Dieu. En effet, comme enseignantes, animatrices, infirmières ou médecins, elles ne se limitent pas aux relations professionnelles, mais vivent tout un jeu de solidarité et de services réciproques avec les familles du quartier ou village. Les musulmans respectent plus particulièrement les moines et moniales en tant qu'hommes et femmes de prière qui ont voulu se faire proches, qui vivent dans la simplicité des moyens matériels mis en commun et qui pratiquent l'hospitalité et la cordialité des rapports humains²³.

²³ Dans ce contexte, il convient de méditer sur les réflexions de Christian de Chergé, prieur de l'abbaye Notre-Dame de l'Atlas à Tibhirine, enlevé et assas-

Voici ce que dit le Coran des monastères:

«Cette lampe se trouve dans les maisons que Dieu a permis d'élever, où son nom est invoqué, où des hommes célèbrent se louanges à l'aube et au crépuscule. Nul négoce et nul troc ne les distraient du souvenir de Dieu, de la prière et de l'aumône. Ils redoutent un jour où les cœurs et les regards seront bouleversés et ainsi, Dieu les récompensera pour les meilleures de leurs actions et il augmentera sa grâce envers eux» (S. 24,36-38).

Le rôle des prêtres et des moines est, toujours selon le Coran, de montrer aux hommes le sentier de Dieu. Ceux qui vivent près de Dieu n'incitent pas à la haine, mais invitent les hommes à l'amour:

«Tu constateras que les plus hostiles aux croyants sont les Juifs et les polythéistes. Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent: „Oui, nous sommes chrétiens (*nasara*)!” parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil» (S. 5,82).

Ceux qui trahissent cette vocation sont traités avec sévérité:

«Vous qui croyez, soyez sûrs que beaucoup de docteurs et de moines mangent dans la fausseté les biens des ouailles, et interceptent le chemin de Dieu. Ceux qui thésaurisent l'or et l'argent, bien loin d'en faire dépense sur le chemin de Dieu, annoncent leur un châtiment douloureux pour le jour où l'or et l'argent portés au rouge dans le feu de Géhenne leur brûleront le front, les flancs, le dos: voilà ce que vous avez thésaurisé pour vous-mêmes. Savourez donc ce que vous thésaurisiez» (S. 9,34-35)²⁴.

L'Esprit nous interpelle à travers ces textes. Le ministère des prêtres, religieux et religieuses auprès des chrétiens doit conduire ceux-

siné avec six de ses frères le 21 mai 1996: Ch. de Chergé, *Lettres à un ami fraternel*, Paris 2015, 367 p. Lire aussi: É. d'Escrivain, *Un monastère cistercien en terre d'islam? Notre-Dame de l'Atlas au Maroc*, Paris 2010, 265 p. J.M. Cantal Rivas, *La vie consacrée en Algérie*, «Spiritus», n° 211, 2013, p. 135-143. P. Dall'Oglio, *La communauté abrahamique de Deir Moussa en Syrie*, «Spiritus», n° 189, 2007, p. 391-405.

²⁴ Certains musulmans contesteront ma lecture de ces textes en disant que le troisième, plus récent, supprime les deux premiers. En effet, l'interprétation des versets du Coran qui se contredisent conduit à davantage de contradictions parmi les savants musulmans, ce qui les rend vulnérables aux manipulations de tous bords. Voici un ouvrage rigoureusement scientifique qui montre que l'unanimité n'est pas de règle: D. de Smet et M. Ali Amir-Moezzi, *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris 2014, 431 p.

ci à aimer tous les hommes, même ceux qui ne partagent pas leur foi, comme les musulmans. Leur ministère comprend en outre le devoir de montrer à ces derniers que tout homme est appelé à suivre «le sentier de Dieu», en observant une vie de prière, en adoptant un style de vie sobre et en établissant des rapports cordiaux avec tous. La plupart des musulmans rencontrent volontiers ces «hommes et femmes exempts de tout orgueil», à nous de leur offrir cette chance.

La mission qui nous a été confiée

Chrétiens et musulmans, nous avons reçu la mission d'agir en commun: construire un monde meilleur, un monde de paix où tous peuvent vivre dans le bonheur. En effet, l'islam considère l'homme comme le lieutenant de Dieu, appelé à gérer le monde selon le dessein de Dieu. Cela signifie que sa gestion doit refléter les qualités de Dieu dont il est le représentant. La plus fondamentale de ces qualités est l'unicité de Dieu. Il doit donc sauvegarder l'harmonie de toute la création en œuvrant pour son propre épanouissement et celui de son prochain. Selon la doctrine chrétienne, l'homme est créé à l'image de Dieu. Sa présence dans le monde et sa façon de contribuer à la construction de celui-ci doivent refléter le Dieu qui est amour, c'est-à-dire sollicitude pour tous les êtres humains.

J'ai déjà montré comment le Nouveau Testament nous invite à voir dans l'autre un compagnon et à cheminer avec lui. De son côté, le Coran invite les musulmans à collaborer avec les croyants des autres religions. Après avoir parlé des juifs et des chrétiens, Dieu s'adresse en ces termes à Muhammad et à travers lui à tous les hommes:

«Si Dieu avait voulu, il aurait fait de vous une communauté unique: mais il voulait vous éprouver en ses dons. Faites assaut de bonnes actions vers Dieu. En lui, pour vous tous, est le retour. Il vous informera de ce qu'il en est de vos divergences» (S. 5,48).

Le musulman est donc invité, tout comme le chrétien, à œuvrer pour le rapprochement et cela à travers son exemple. Dieu lui-même se chargera de nous éclairer au sujet de nos différends²⁵.

²⁵ D'où l'importance de la dimension œcuménique de notre témoignage. Lire à ce propos: J.-M. Mérioux, *Vers d'autres «Ninive», Le Caire, Istanbul, Marseille... Lettres 1985-2010*, Paris 2013, 288 p.

Face aux difficultés présentes

Il ne m'appartient pas de spécifier davantage la mission des musulmans, ils s'en chargeront bien eux-mêmes. Les difficultés auxquelles ils doivent faire face de nos jours, les obligent en effet de mieux préciser le noyau de leur foi. Ils osent déjà dénoncer les dérives fondamentalistes qui leur font énormément de torts. L'islam, tout comme le christianisme, a toujours rejeté ces excès de zèle religieux, mais les deux religions doivent davantage apprendre à faire face avec lucidité aux nouvelles manifestations de ce phénomène lié aux problèmes de société qui ne cessent d'évoluer. Il s'agit d'une réalité extrêmement complexe façonnée par le contexte d'exclusion qui caractérise notre époque²⁶. Des jeunes envahis par le sentiment de n'être acceptés par personne, vivent dans l'insécurité, voire l'angoisse continue et ils se tournent vers un Dieu vengeur. Ils s'autoproclament alors messagers et exécuteurs de son terrifiant dessein de destruction. Il est vrai que les textes sacrés des deux religions prennent partie pour les exclus, évoquant des sentiments de colère légitime, parfois attribués à Dieu lui-même²⁷. Les personnes angoissées et privées d'une formation religieuse rudimentaire se tournent alors volontiers vers des démagogues qui présentent la religion comme légitimation divine de la campagne de vengeance dont ils rêvent depuis longtemps. Il s'agit là d'un défi énorme à relever par les religions et il faut admettre que l'islam actuel y est plutôt mal préparé²⁸.

En renvoyant aux paroles du cardinal Tauran, citées au début de cet article, je tiens à exprimer ma ferme conviction que les difficultés présentes, loin de nous décourager, doivent nous motiver davantage pour rester fidèles à la mission que le Seigneur nous a confiée. Si nous réussis-

²⁶ Les analyses de ce phénomène prétendent souvent prématurément à une explication globale et sont souvent contestées dès leur publication. Il faut cependant admettre qu'elles apportent des éléments précieux qui aident à mieux comprendre ce qui est en train de se passer. Voici, à titre d'illustration, deux ouvrages qui ne laissent pas indifférent : O. Bobineau, S. Lathion, *Les musulmans, une menace pour la République?*, Paris 2012, 213 p. O. Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris 2008, 282 p.

²⁷ Il ne sert à rien de faire comme si ces textes n'existaient pas. Mieux vaut chercher à les comprendre dans leur contexte propre et apprendre ensuite à assumer les sentiments qu'ils évoquent. Voir : Y.-N. Boinnard, *Oser la colère. Théologie d'une émotion*, Divonne-les-Bains 2013, 96 p. J.-D. Causse et al., *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris 2011, 222 p.

²⁸ Cf. F. Jourdan, *Les printemps arabes. La longue marche des sociétés musulmanes vers la liberté*, «Spiritus», n° 209, 2012, p. 411-416. A.-S. Vivier-Muresan, *Regards sur le monde arabe. Questions posées aux chrétiens*, «Spiritus», n° 217, 2014, p. 391-401.

sons à la vivre dans la solidarité, nous contribuerons de façon significative à une solution durable, dans la mesure où nous serons en mesure de réduire l'exclusion, quelle soit sociale, politique, psychique ou religieuse.

En guise de conclusion

Quel est le vrai sens de notre mission dans un monde pluraliste et plus particulièrement à l'égard des croyants de l'islam? Elle consiste tout d'abord à prendre part à l'histoire du salut que Dieu accomplit dans nos vies et nos sociétés. Nous nous engageons ensemble, chrétiens et musulmans, par fidélité à Dieu. Notre travail en commun, les bonnes relations entre nous et la prière des uns pour les autres, parfois même des uns avec les autres, en sont l'expression. En tant que chrétiens, nous mettons en évidence le caractère universel de l'Évangile qui nous invite à nous rapprocher de ceux qui auraient été nos ennemis si nous avions agi seulement suivant nos sentiments naturels. L'Église existe pour le monde²⁹, elle a le devoir d'apporter son trésor propre, Jésus-Christ, à l'humanité. Elle le fait à travers la rencontre avec tous les êtres humains et les services qu'elle leur rend.

~ • ~

ERIC MANHAEGHE CICM

Une Église au service de l'autre est une Église en mission. Présence chrétienne parmi les musulmans

Résumé

De nos jours, la présence chrétienne en milieu musulman est délicate et, à certains endroits, carrément dangereuse. L'auteur montre que plusieurs communautés chrétiennes de l'Antiquité ont cherché à témoigner de leur foi dans des milieux semblables. Comme Pierre dans les *Actes des Apôtres* nous aussi, nous avons besoin d'une «conversion vocationnelle» pour comprendre ce que Dieu attend de nous quand nous rencontrons des gens qui entendent rester fidèles à leur propre tradition religieuse. Une telle conversion nous permet de discerner leur rôle dans le plan de Dieu et d'entrer en dialogue avec eux. Ouverts aux richesses

²⁹ D'où l'affirmation du décret *Ad gentes* que l'Église est essentiellement missionnaire. Sur la genèse, le contenu et l'impact du décret missionnaire, lire E. Manhaeghe, *Le décret «Ad gentes». Début d'une nouvelle ère missionnaire*, «Revue Théologique de Louvain», n° 46, 2015, p. 27-56.

religieuses qu'ils désirent partager avec nous, nous pouvons à notre tour témoigner de la foi en Jésus-Christ et en Dieu qui s'est manifesté en lui. Ce témoignage des uns et des autres, prenant le plus souvent la forme d'une vie commune faite de services réciproques, est une authentique forme de mission, même s'il ne convient pas de l'appeler ainsi. La thèse central de cet article peut être formulé comme suit: la mission s'adresse à tous, y compris aux personnes qui ne manifestent pas le moindre désir de devenir chrétiens. En les accueillant tels qu'ils sont et en cheminant avec eux, l'Église accomplit sa mission d'être au service de tous. Une telle mission est plus que nécessaire à une époque où les malentendus entre croyants de différentes religions semblent l'emporter.

Les mots-clés: mission chrétienne, dialogue interreligieux, musulmans, témoignage, solidarité.

ERIC MANHAEGHE CICM

**Missionary Church in the service of the neighbour.
Christians among Muslims**

Abstract

Christians living among Muslims find themselves in controversial, at times even dangerous, situations. The author of this article shows that early Christian communities in similar circumstances were able to give witness to their faith. Like St Peter (in the Acts of the Apostles), we too need a "conversion of our vocation" if we are to understand what God expects of us whenever we encounter people who want to remain faithful to their own religious tradition. If we undergo such conversion, we shall be able to recognise their part in God's plan and enter into dialogue with them. While open to the treasures of their religion they want to share with us, we can reciprocate with the witness of our faith in Jesus Christ. Witness on both sides, often assuming a concrete shape in the communal life and mutual assistance, is the authentic mission – even if the term seems out of place here. The author's main thesis may be formulated as follows: Mission is directed towards all people; also to those who do not indicate any desire to become Christian. By accepting them as they are and staying among them, the Church fulfills her mission to serve all people. It is especially telling at times when misunderstandings between followers of different religions lead to increased tension among them.

Keywords: Christian mission, interreligious dialogue, Muslims, witness, solidarity.

ERIC MANHAEGHE CICM

**Kościół służący bliźniemu jest Kościołem misyjnym.
Obecność chrześcijan wśród muzułmanów****Streszczenie**

Dzisiaj obecność chrześcijan w środowisku muzułmańskim staje się kontrowersyjna, a czasem nawet niebezpieczna. Autor wykazuje, że poszczególne pierwotne wspólnoty chrześcijańskie żyjąc w podobnym środowisku – dawały świadectwo wiary. Podobnie jak Piotr w *Dziejach Apostolskich*, tak i my potrzebujemy „nawrócenia naszego powołania” byśmy zrozumieli czego Bóg oczekuje od nas, kiedy spotykamy ludzi, którzy pragną pozostać wierni własnej tradycji religijnej. Takie nawrócenie pozwoli nam rozeznaczyć ich miejsce w planie Bożym i nawiązać z nimi dialog. Otwarcie na bogactwo religijne, którym chcą się z nami dzielić, z naszej strony możemy dać świadectwo wiary w Jezusa Chrystusa. Świadectwo wiary jednych i drugich, które najczęściej przybiera formę życia wspólnotowego i wzajemnej pomocy jest autentyczną misją – nawet jeśli określenie to wydaje się nieadekwatne. Zasadniczą tezę artykułu można sformułować następująco: misja skierowana jest do wszystkich, również do tych, którzy nie wykazują żadnej woli stania się chrześcijanami. Akceptując ich jako takich i egzystując pośród nich, Kościół wypełnia swoją misję służenia wszystkim ludziom. Misja ta ma szczególną wymowę w czasach, kiedy nieporozumienia pomiędzy wyznawcami różnych religii przybierają na sile.

Słowa kluczowe: misja chrześcijańska, dialog międzyreligijny, muzułmanie, świadectwo, solidarność.

L'islam, une religion d'ascendance abrahamique?

Michel Younès

myounes@univ-catholyon.fr
Université Catholique de Lyon



Professeur de théologie à l'Université Catholique de Lyon, il dirige le Centre d'étude des cultures et des religions et coordonne la mise en place d'une Plateforme européenne de recherche sur l'islam en Europe et au Liban (PLURIEL), initiée par la Fédération des Universités Catholiques en Europe et au Liban. Il dirige un laboratoire de recherche qui a publié ses travaux dans les éditions de Profac (Lyon) dont *L'islam en France, au miroir des éditions Tawhîd* (2014), *La fatwâ en Europe. Droit de minorité et enjeux d'intégration* (2010). *L'expérience mystique et son impact sur le dialogue islamo-chrétien* (2009), *Les courants internes à l'islam* (2009). Parmi ses dernières publications: *Pour une théologie chrétienne des religions* (2012).

La lecture du Coran et des hadiths, paroles attribuées à Muhammad, procure généralement un sentiment contrasté. D'un côté on peut être frappé par la proximité entre ces textes et les traditions juives et chrétiennes. D'un autre côté, on perçoit des différences majeures, voire des traces d'une rupture catégorique. Dans le premier cas, on souligne des personnages communs, comme Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Marie, Zacharie, Jean...; des notions comme le Dieu miséricordieux, le jeûne, la prière, la justice, la confiance à Dieu, l'attente du retour du Mahdi dans le chiisme et bien d'autres. On peut élargir ce constat pour englober des récits venant de l'Antiquité tardive, comme le récit des 7 dormants dans la sourate 18, qui rappelle les 7 dormants d'Ephèse.

Dans le second cas, certains récits n'ont rien à voir avec la Bible, à titre illustratif celui qui raconte la naissance de Jésus qui parle dès son

berceau pour défendre sa Mère virginale (S. 19), l'illusion de la crucifixion de Jésus (S. 4,157), certains miracles de Jésus, transformant l'argile en oiseau (S. 19). Sur le plan terminologique, la désignation de Jésus ou des chrétiens ne coïncide pas avec celle qu'utilisent les chrétiens arabes. Au moment où ces derniers parlent de «Yaçû'» et se désignent par «maçihyyîn», le Coran emploie le vocable «'Isâ» et les désigne par «naçâra».

Ce sentiment contrasté est renforcé par des récits retenus par la tradition musulmane. Il est dit qu'un moine, de la parenté de Khadija, la première épouse de Muhammad, converti du judaïsme au christianisme, avait reconnu en lui un prophète dans la lignée des prophètes bibliques. Dans le même temps, des versets coraniques cherchent à défendre Muhammad de l'accusation selon laquelle, un étranger lui enseignait ce qu'il disait. En effet, pour la tradition musulmane classique, la proximité entre les chrétiens et les musulmans, entre la Bible et le Coran, ou encore entre les prescriptions et les pratiques proviennent d'une source originelle commune, un livre archétypal qui se trouve de toute éternité auprès de Dieu. Les différences s'expliquent par les déviations! En s'appuyant sur le Coran, l'islam considère que son prophète était un «ummî», un illettré. Ce qui signifie qu'il ne pouvait pas être à l'origine du texte coranique; ce dernier provient, selon la tradition islamique, directement de Dieu, sous mode de dictée. «Ummî» pour dire aussi qu'il n'était ni juif, ni chrétien, il n'appartenait pas à une religion ayant un livre.

Selon la tradition musulmane, la proximité entre les religions dites révélées provient donc de la finalité inscrite dans le projet divin de création. L'homme est créé pour adorer l'unique Dieu. C'est ce pacte originel qui définit l'unité du genre humain. Mais compte tenu de son oubli et donc de sa déviation, Dieu a envoyé des prophètes pour lui rappeler la voie droite. Accompagné d'un livre, certains prophètes (*nabî* au sg.) sont également des envoyés (*rasûl* au sg.). Mais au moment où la transmission des paroles révélées antérieures à l'islam a subi une forme d'altération, l'ultime parole révélée est transmise d'une façon absolument fidèle par un messenger, considéré par le fait même comme étant l'ultime et le sceau des prophètes et des messagers. Le Coran est ainsi perçu comme étant le «Rappel», *dhikr*, du livre archétypal, transmis dans l'histoire.

Qu'en est-il de l'approche chrétienne? Quel est le statut théologique de l'islam au regard de la foi chrétienne: est-ce une hérésie chrétienne ou bien une religion intimement liée au dessein salvifique de l'unique Dieu?

1. L'islam, une hérésie chrétienne

Pour les historiens, l'attestation d'une présence juive et chrétienne en Arabie n'est pas à prouver. Hans Küng¹ les synthétise à travers plusieurs cartes, montrant la place qu'occupaient les juifs dans le Hijaz (Arabie Occidentale), notamment à Médine ou à Khaybar, mais aussi dans l'axe qui remonte jusqu'à Jérusalem. Présents au nord et au sud de l'Arabie dans des villes comme Damas, Bagdad, Najran ou Sanaa, les chrétiens ont joué très tôt un rôle dans cette région du monde. John Bowman (1916-2006) a attiré l'attention sur l'existence du monophysisme à Najran au nord du Yémen et parmi les confédérations arabes, les Ghasanides, ou encore les Lakhmides dont la capitale du royaume était Hira. Muhammad serait en contact avec des Jacobites (monophysites), chez lesquels le *Diatessaron* de Tatien († 170) était en usage. Muhammad et ses collaborateurs auraient utilisé cet Évangile, ainsi que des apocryphes, reconstituant ainsi leur propre lectionnaire. Les héritages, juif talmudiste et chrétien syriaque au nord-est et au nord-ouest d'un côté et au sud-est de l'autre, sont loin d'être négligeables. La naissance de l'islam se situe dans un contexte religieux marqué par une forme de diversité ou encore de tensions entre juifs et chrétiens, surtout intra-chrétiens.

Depuis les écrits de Jean Damascène sur l'islam dans la première moitié du VIII^e siècle, l'émergence de cette religion est assimilée à une forme de dérivation hérétique. «La religion des Ismaéliens» serait une «hérésie chrétienne», la 100^e d'après la recension de Jean Damascène². Ce qui explique la proximité et la différence entre ces deux religions. L'islam serait lié à une racine chrétienne. La perception de l'islam comme une hérésie chrétienne a traversé les siècles. Son impact sur les théologiens arabes chrétiens en contexte musulman est perceptible à travers leurs écrits. Jusqu'à l'époque contemporaine, y compris dans les milieux protestants³, l'islam est à ranger parmi les hérésies; même si la nature de cette «hérésie» fait débat. En effet, pour certains,

¹ Voir son livre, *L'islam*, Paris 2010, p. 60 et 63.

² Voir *Écrits sur l'islam*, trad. R. le Coz, Paris 1992. Il est à noter que malgré l'emplacement du texte à la suite des hérésies recensées, Jean Damascène introduit le chapitre sur la centième hérésie par l'expression: «la religion des Ismaélites».

³ D'après le P. Menasce, pour H. Kraemer, considéré comme «le plus grand théologien protestant contemporain qui se soit intéressé à l'Islam», le rejet formel du Coran des vérités essentielles de foi chrétienne, notamment l'Incarnation et la Trinité éclaire définitivement son statut. A ses yeux, mal connue, la Révélation chrétienne n'est pas pour autant ignorée. Extrait par Y. Moubarac du livre du Père de Menasce, *Permanence et transformation de la mission*, Paris 1967, p. 120-122.

l'islam relève du nestorianisme⁴, alors que pour d'autres, il est la résurgence de l'arianisme⁵.

Parallèlement à cette approche, s'est développée, notamment avec John Wansbrough (1928-2002)⁶, l'hypothèse d'un proto-islam. Selon lui, le Coran serait *le manifeste d'une communauté proto-islamique déjà existante et non l'expression de soi émanant de la communauté qui émergeait à la Mecque et à Médine*⁷. Pour expliquer la proximité et la différence entre islam et christianisme, on n'a pas seulement recours aux influences chrétiennes, mais on considère qu'à l'origine on avait un proto-islam de souche chrétienne qui s'est, par la suite, développé dans une religion islamique parfois anti-chrétienne. Les traces de cette religion, le proto-islam, restent visibles à travers le Coran.

Hans Küng souligne la connexion entre les premières lignées judéo-chrétiennes et l'islam⁸. Rattachée à Jacques, la communauté primitive de Jérusalem se développe en Jordanie occidentale, notamment après la révolte de 135 qui aboutit à la destruction de la capitale judéenne. Ces judéo-chrétiens pratiquaient le baptême au nom de Jésus et observaient en même temps la Loi de Moïse (dont la circoncision). La présence de ces judéo-chrétiens en Syrie, en Irak, puis en Éthiopie leur a permis une entrée en Arabie. De mentalité sémitique, ces judéo-chrétiens suivaient les prescriptions mosaïques comme l'interdiction de la viande de porc. Plusieurs historiens soulignent ainsi l'influence des communautés judéo-chrétiennes sur l'islam naissant tel qu'il est exprimé dans le texte coranique.

Dans cette perspective, certains considèrent⁹ le Coran comme une prédication nazoréenne ou nazaréen. Ainsi les premiers musul-

⁴ L'hypothèse d'une racine nestorienne de l'islam est défendue et largement diffusée par l'islamologue suédois Tor Andrae. Voir *Les origines de l'islam et du christianisme*, paru en 1926.

⁵ Jean Damascène considère que l'influence sur Muhammad provenait d'un moine arien. Cf. *La 100^e hérésie*, [in:] J. Damascène, *Écrits sur l'islam*, op. cit., p. 213. Depuis les thèses de l'orientaliste allemand Günter Lüling, dans un ouvrage paru en 1974 cette lecture de l'islam comme une résurgence de l'arianisme trouve un large écho. Cf. *Über den Ur-Qur'an* (Sur le Coran primitif), Erlangen 1974.

⁶ Voir *Qur'anic Studies and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press 1977.

⁷ Voir l'analyse d'A. Neuwirth, *Le Coran, texte de l'Antiquité tardive*, [in:] M. Azaiez, S. Mervin (dir.), *Le Coran, nouvelles approches*, Paris 2013, p. 127-142.

⁸ H. Küng, *L'islam*, op. cit., p. 71-84.

⁹ Voir l'hypothèse de J. Dora-Haddad [publié sous un pseudonyme al-Ustaz al-Haddad], dans une étude parue en arabe en 1986 sous le titre: *Le Coran, un appel 'nazoréen'* aux éditions Paulistes. Voir aussi son article *Coran, prédication nazaréenne*, «Proche-Orient Chrétien», n. 23, Jérusalem 1973.

mans seraient des judéo-chrétiens, appelés les nazoréens. C'est ce qui explique le fait qu'ils se situent entre les juifs et les chrétiens quant à la manière d'appliquer la loi, mais aussi le respect à l'égard de la Torah et de l'Évangile (S. 5,71). Les nazoréens seraient des juifs ayant cru en le Christ Jésus. C'est pourquoi, le Coran emploie le terme «naçara» et non «chrétiens». Les reproches coraniques à l'égard des juifs qui n'ont pas reconnu le Christ (S. 61,14) et à l'égard des chrétiens qui l'ont divinisé sont ceux des nazoréens et leur appel à être la voie médiane (S. 2,143) ou la voie juste entre les deux, les exhortant à constituer une seule communauté. L'islam du Coran serait l'islam des juifs nazoréens¹⁰.

Les recherches historiques sur l'origine de l'islam débouchent sur une conséquence théologique commune: l'islam est définitivement extérieur à la tradition biblique. Sa proximité s'explique par une logique mimétique: il a emprunté les éléments bibliques en rapport avec son contexte païen. Sa distance provient de sa déviance hérétique ou de son paganisme latent, sous-jacent à son vocabulaire biblique. Fondée sur une lecture des éléments historiques, cette approche de l'islam est inhérente aux polémiques qui, pendant des siècles, ont jalonné le regard chrétien.

2. Une religion naturelle d'ascendance abrahamique

Aux dires de Maurice Borrmans¹¹, islamologue de renom, il est certain que Louis Massignon (1883-1962)¹² a renouvelé la perception chrétienne. Même s'ils suscitent aujourd'hui une certaine critique¹³, il est clair que les travaux de cet orientaliste catholique ont marqué la perception de nombreux théologiens et islamologues. Certains y verront

¹⁰ Ibidem, p. 36.

¹¹ Cf. M. Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: L. Massignon, J.-Md Abd-el-Jalil, L. Gardet, G.C. Anawati*, Paris 2009, p. 29.

¹² Pour le bien connaître en sa vie et son œuvre, cf. J. Morillon, *Massignon, Paris 1964*, 126 p.; P. Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam. Place et rôle de l'islam et de l'islamologie dans la vie et l'œuvre de Louis Massignon*, Paris 1993, 208 p.; Ch. Destremau et J. Moncelon, *Massignon*, Paris 1994, 449 p.; M. Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., 257 p. Ses études et ses articles ont été rassemblés par les soins de Y. Moubarac, [in:] *Opera Minora*, Beyrouth 1963, 3 vol., 2193 p. et 115 pl., et par ceux de Ch. Jambet et de ses collaborateurs, [in:] *Ecrits mémorables*, Paris 2009, 2 vol., I, 926 p., et II, 1015 p.

¹³ Voir E.-M. Gallez, *Le malentendu islamo-chrétien*, Paris 2012 (ch. 4: *Massignon et le dialogue islamo-chrétien*, p. 111-124). M.-Th. & D. Urvoy, *La mésentente. Dictionnaire des difficultés doctrinales du dialogue islamo-chrétien*, Paris 2014 (art. de L. Massignon, p. 153-165).

son impact jusque dans la rédaction du paragraphe 3 de la déclaration conciliaire *Nostra aetate*. Sans vouloir retracer sa vie, il importe de retenir sa relation au P. de Foucauld, sa «conversion» au contact d'une grande figure mystique musulmane, al-Hallâj (crucifié à Bagdad en 922), sa fondation de la «badaliyya»¹⁴ avec Mary Kahil au Caire en 1934, son nom de tertiaire franciscain «Abraham» en 1932. En effet, habité par un élan spirituel de nature mystique, Louis Massignon retiendra principalement la figure du patriarche Abraham comme un des lieux majeurs de la rencontre avec l'islam. Une forme d'*hospitalité sacrée*¹⁵ qui ne consiste pas uniquement à regarder de l'extérieur cet «étranger», mais à l'accueillir à partir d'une racine commune.

Les travaux de Louis Massignon témoignent de l'effort d'une compréhension spirituelle de l'islam. Dans une phrase concise, Maurice Borrmans le qualifie en ces termes:

«Islamisant et „intérieuriste”, Louis Massignon comprendra d'autant mieux les requêtes de la foi islamique et les témoignages de la mystique musulmane, qu'il se voudra de plus en plus un chrétien étrangement lié et transformé par le mystère de la compassion universelle et de la substitution rédemptrice»¹⁶.

Trois textes importants condensent l'approche massignonienne de l'islam, faisant apparaître le mouvement de fond qui traverse sa pensée¹⁷.

Le premier, écrit en 1917, décrit l'islam comme une «religion naturelle», avec une loi primitive et un culte très simple que Dieu a prescrit dans la raison humaine d'Adam jusqu'aux prophètes, en passant par Abraham. Par «religion de la nature», Massignon entend désigner «la loi éternelle dirigeant vers la fin qui leur est propre les actes et

¹⁴ La «Badaliya», terme arabe, pour exprimer la solidarité dans une forme de substitution rédemptrice pour les musulmans. Cela signifie une disponibilité intérieure à l'accueil de l'autre et une hospitalité du cœur. Ce qui conduira Massignon à développer ses actions de substitution selon les cinq bases de la vie religieuse en islam: témoignage de foi et de charité, prière et jeûne, aumône-hospitalité et pèlerinages (7 dormants...).

¹⁵ C'est le titre que J. Keryell donnera aux correspondances inédites entre L. Massignon et M. Kahil, Paris 1987.

¹⁶ M. Borrmans, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., p. 27.

¹⁷ Dans son livre, *Prophètes du dialogue islamo-chrétien...*, op. cit., M. Borrmans en souligne quatre. Toutefois, le 4^e, écrit en 1958 sous forme d'une lettre adressée à Mme R. Charles-Barzel qu'elle reproduit dans son livre *Ô Vierge puissante*, nous semble rejoindre sa première position.

les mouvements des hommes, telle qu'elle se formule pour la raison»¹⁸. Compte tenu de ses caractéristiques universelle, immuable et absolue, la loi naturelle est gravée dans une raison nécessaire et suffisante qui s'exprime à travers sa propre évidence. L'islam reflète ainsi l'état de la nature qui n'a pas encore reçu la grâce évangélique. Son état patriarcal, assez primitif, axé sur l'interdiction de l'idolâtrie, la place dans une étape antérieure à l'état légal qui commence au Décalogue du Sinaï.

Le deuxième remonte à 1935, dans un texte intitulé *Trois prières d'Abraham* où Louis Massignon évoque la place de l'islam sous la perspective de *L'hégire d'Ismaël*¹⁹. L'islam serait alors «presque un schisme abrahamique, comme Samarie et le talmudisme furent des schismes mosaïques, comme l'orthodoxie grecque fut un schisme post-chalcédonien». Loin d'une approche hérétique, l'islam apparaît ici comme une extériorisation d'une intériorité. C'est en quelque sorte la résurgence mystérieuse du culte patriarcal antérieur au Décalogue mosaïque et aux Béatitudes. Massignon y voit «une réponse mystérieuse de la grâce à la prière d'Abraham pour Ismaël et les Arabes»²⁰. Il considère que l'islam:

«par un mouvement d'involution temporelle, par une remontée vers le plus lointain passé, inversement symétrique à l'attente messianique grandissant chez les juifs d'Isaïe à Hérode, énonce la clôture de la révélation, la cessation de l'attente (car il est) antérieur, non seulement à la Pentecôte, mais au Décalogue»²¹.

L'islam serait ainsi une «religion naturelle ravivée par une révélation prophétique»²². Ce qui donnerait au Coran et à Muhammad des privilèges hors pair: le premier participerait de la révélation, d'une certaine manière, et le second serait alors un «prophète négatif»²³.

¹⁸ L. Massignon, *Examen du «Présent de l'homme lettré» par Abdallah Ibn al-Torjoman (suivant la traduction française parue dans la Revue de l'Histoire des Religions, 1886, tome XII)*, Rome 1992, 134 p.

¹⁹ L. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Tours 1935 (voir aussi l'édition par les soins de D. Massignon, Paris 1998).

²⁰ Voir les citations et les analyses [in:] M. Borrmans, *Prophètes du dialogue islam-chrétien...*, op. cit., p. 31-33.

²¹ Cf. Ibidem, p. 32.

²² Ibidem.

²³ Car, écrit-il encore, «pour être un prophète „faux“, il faut prophétiser positivement à faux. Une prophétie positive est généralement choquante pour l'entendement, étant un renversement prédit des valeurs humaines. Mais Mohammed, qui a cru de façon effrayante à ce renversement total, ne peut être qu'un prophète négatif, il l'est bien authentiquement. Il n'a jamais prétendu être un intercesseur ni un saint, mais il a affirmé qu'il était un Témoin, la Voix

Le Coran serait à la Bible, ce qu'Ismaël fut à Isaac.

Dans un article de 1948²⁴, Massignon cherche à justifier la sincérité de Muhammad et considère l'islam comme un défi mystique adressé aux chrétiens. Si l'islam subsiste c'est en raison de sa foi abrahamique et sa vocation serait de contraindre les chrétiens à retrouver une forme de sanctification plus dépouillée. Ravivée par une révélation prophétique, cette religion naturelle, correspondant à la vertu morale de justice, s'inscrit aussi bien dans l'alliance adamique que dans l'histoire de la révélation spéciale commencée avec Abraham. Pour Massignon, l'islam demeure un grand mystère de la volonté divine, une grande aventure spirituelle, qu'il s'efforce d'inclure avec sa foi en Jésus-Christ.

Dans le sillage de Louis Massignon pour qui l'islam est un abrahamisme authentique, plusieurs théologiens tentent de préciser le statut d'une religion, certes différente du judaïsme et du christianisme, sans pour autant leur être complètement étrangère. Parmi les disciples de Massignon, deux figures orientales, en la personne de Michel Hayek et de Youakim Moubarac, cherchent à développer et à préciser les intuitions du maître.

3. L'islam ou le mystère d'Ismaël

Dans une de ses œuvres sur la question intitulée *Le mystère d'Ismaël*²⁵, Michel Hayek considère qu'Ismaël, en tant que descendance légitime d'Abraham, représente l'essence de l'islam, sa vocation et son destin parmi les peuples et les religions. Selon lui, Muhammad s'est identifié à cette figure, mais rejeté par la lignée d'Isaac et de Jacob, il substitue Ismaël à Isaac et construit l'identité musulmane dans l'opposition au judaïsme et par la suite au christianisme. Conscient d'avoir été exclu, il revendique sa part d'héritage en se situant avant les juifs et les chrétiens à travers la figure d'Abraham. Se considérant comme étant le prophète des arabes, Muhammad se donne comme mission la restauration de la maison d'Abraham. Mais ce n'est que durant la vie médinoise de Muhammad qu'Ismaël sera rattaché à Abraham. Désormais Muhammad s'identifie à l'un et à l'autre, à l'un par l'autre. A la Mecque, Abraham était perçu comme un prophète parmi d'autres, sui-

qui crie, dans le désert, la séparation des bons et des mauvais, le Témoin de la séparation». Ibidem, p. 32.

²⁴ *Le signe marial*, «Rythmes du Monde», n. 3, Paris 1948-1949, p. 7-16. Nous suivons ici les analyses de M. Borrmans, ibidem, p. 33-34.

²⁵ M. Hayek, *Le mystère d'Ismaël*, Paris 1964, 300 p.

vant le v. 23 de la S. 43 selon lequel *aucun Avertisseur n'a été envoyé aux Arabes avant Muhammad*. C'est le débat avec les juifs et les chrétiens sur la postérité d'Abraham qui va le conduire à rattacher les Arabes généalogiquement à ce patriarche, faisant dépendre l'héritage spirituel de la descendance généalogique. Hayek écrit:

«c'est le sursaut de la conscience païenne frustrée qui n'a pas reçu la Loi et n'a pas encore pressenti la promesse, mais qui possède, elle aussi, un droit authentique au patrimoine monothéiste de l'Abraham universel»²⁶.

Désormais Ismaël occupe la première place. Désormais tout se rattache à Abraham et Muhammad se considère lui-même comme étant le prophète des gentils, des païens, des Arabes. Consumée, la rupture avec les juifs s'exprime par les gestes rituels ou encore par l'orientation de la prière qui ne se fait plus du côté de Jérusalem (Notre Mère, selon les juifs), mais de la Mecque (la Mère des Cités)²⁷.

C'est donc en prenant ses distances avec les juifs et les chrétiens que Muhammad re-découvre le Temple de ses pères sous un jour nouveau. Ce temple «bâti par Abraham, en faveur de son fils aîné»²⁸. A l'exemple d'Abraham, son ancêtre, Muhammad se voit le restaurateur du monothéisme primordial et purificateur du Temple, la Kaaba²⁹. En effet, Muhammad n'a rien inventé, il n'a pas imposé non plus une tradition de toute pièce. En se rattachant à la doctrine des ancêtres, il donne un nouveau relief à une figure «arabisée». Suivant cette lecture de Hayek, Muhammad intègre dans sa vision religieuse, les formes culturelles de l'Arabie Sacrée³⁰. L'association de ces formes avec des récits bibliques conduira à une sorte d'appropriation des récits, en les prolongeant, comme c'est le cas du récit d'Agar où l'ange Gabriel vient la secourir avec son enfant Ismaël, l'accompagnant au puits de Zamzam, au sud-est de la Kaaba. L'Arabie serait le désert dans lequel s'est réfugié Ismaël, donnant lieu à un fondement historique de cette descendance spirituelle. A ce niveau aussi, une appropriation ne signifie pas une invention de toute pièce. Il est possible que Muhammad ait trouvé les ressources nécessaires chez les Arabes judaïsés de Médine *qui n'entendaient pas renoncer aux cérémonies religieuses de la Kaaba*³¹.

²⁶ Ibidem, p. 25-26.

²⁷ Voir les analyses de M. Hayek, *Le mystère d'Ismaël*, op. cit., p. 83-87.

²⁸ Ibidem, p. 90.

²⁹ Les rapports entre Abraham et la Mecque puis la Kaaba ont été proclamés durant la période médinoise selon le Coran S. 14,35-41; 2,124-133; 22,26-33.

³⁰ M. Hayek, *Le mystère d'Ismaël*, op. cit., p. 91-101.

³¹ Ibidem, p. 103.

Aux yeux Hayek, c'est l'identification à Ismaël qui aboutira, chez Muhammad, à découvrir dans le même temps sa vocation, celle des Arabes et la destinée du Temple mekkois. Il écrit:

«La découverte de la parenté d'Ismaël a provoqué dans la psychologie du Prophète un processus de libération et d'organisation doctrinales, qui a permis à l'islam de découvrir sa voie définitive et son statut comme religion à part, originale et irréductible»³².

Ismaël est au centre de ce processus. Même Abraham, a pu être ce qu'il est devenu grâce à son fils aîné. L'identification de l'ascendance à la descendance a permis de situer les Arabes, au même titre que les juifs et les chrétiens, dans la famille d'Abraham.

Les conséquences de cette lecture sont multiples. L'islam serait une des ramifications «historiques» de la figure abrahamique. «Il paraît, écrit Hayek, que pour la Bible les Arabes sont de souche abrahamique»³³. D'où les liens «charnels» entre Abraham et les Arabes. Ensuite, deuxième conséquence, le *mystère d'Ismaël* fait de ce «fils de la chair», comme un *Ancien Testament* à l'Ancien Testament. Dans le cycle abrahamique, il est la première étape naturelle de la réalisation du dessein de Dieu. Il prépare humainement la venue d'Isaac. Il est, dit Hayek, «le moyen naturel que l'homme Abram prend pour faire aboutir une promesse divine, surnaturelle, que tout concourait à faire échouer»³⁴. L'islam aurait récupéré les traditions archaïques qu'Abraham avait léguées à son aîné. Ainsi, l'islam serait la figure d'un monothéisme primitif avant sa dégradation dans l'idolâtrie, une forme de monothéisme cosmique, rattaché à Abraham dans son combat contre les idoles. Exclu dans le désert, Ismaël garde toutefois la bénédiction du père. Il représente la branche oubliée de l'histoire sainte. Muhammad qui ne demandait qu'à entrer dans cette histoire sainte, sera tenu au seuil³⁵. Mais il est «prophète» dans le sens où il a pris conscience de l'existence d'une telle prophétie, d'une inspiration divine, certes, pour Hayek, prébiblique qui trouvera sa plénitude et sa réalisation en Christ.

³² Ibidem, 202.

³³ Ibidem, p. 217.

³⁴ Ibidem, p. 224.

³⁵ Ibidem, p. 249.

4. La figure désertique de la religion musulmane

Si le point de départ de Y. Moubarac est le même, le résultat est sensiblement différent. En le rattachant à Abraham, pour Moubarac l'islam est une sorte de réforme d'une dérive chrétienne, une sorte de réactualisation arabe de la foi d'Abraham, un monothéisme intransigeant, une voie mystique qui appelle à une union d'amour avec Dieu en dehors de la référence au Christ. La démarche de Moubarac situe l'islam dans sa vocation prophétique. A ses yeux, cette religion est un abrahamisme négatif ou désertique dans le sens où elle émerge comme une voie mystique qui appelle à une union d'amour avec Dieu en dehors de la référence au Christ. En disciple de Louis Massignon Moubarac propose de situer l'islam dans le dessein du salut. L'islam, notamment mystique, est un abrahamisme authentique même s'il n'est pas biblique. La filiation d'Ismaël est une coloration particulière du monothéisme. Ismaël et Isaac sont les deux facettes d'une même pièce de monnaie, et le destin d'Ismaël est, en quelque sorte, essentiel à la promesse en Isaac. En privilégiant le soufisme, Moubarac l'identifie à l'axe spirituel de l'islam en mesure de dépasser le fidéisme du juridisme sunnite. Il écrit:

«L'islam pourrait être défini comme un abrahamisme négatif ou désertique, spécialement assorti à l'adresse des juifs et des chrétiens, d'une sommation mariale, eschatologique et œcuménique. Cette sommation met l'islam, malgré la fermeté intransigeante et inébranlable de son monothéisme, dans un état de tension constante. Cette tension a été satisfaite dans ses exigences ultimes par certains adeptes privilégiés du message coranique et ceux-ci portent l'islam au-delà de la réserve religieuse primitive où son fondateur l'a fixé, pour vivre une union d'amour avec Dieu, non sans référence au Christ de la Passion et du Jugement»³⁶.

Moubarac se distancie ainsi de la lecture de Michel Hayek qui perçoit l'islam comme un ismaélisme, une sorte de *noachisme renouvelé*. Pour lui, l'islam fait partie de la descendance spirituelle d'Abraham. Sans être considéré comme une voie parallèle de salut, il porte substantiellement la foi abrahamique. Il écrit plus loin:

«Ignorant de la promesse véritable faite à Abraham, mais non de la substance de sa foi, on ne peut dire de l'islam ni qu'il est

³⁶ Cf. Y. Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne. L'islam et le dialogue islamo-chrétien*, t. III, Beyrouth 1972-1973, p. 103.

une *hérésie*, ni qu'il est un *schisme biblique*. Il n'y a en effet hérésie que dans le rejet erroné et délibéré d'une vérité définie. L'islam, ignorant la promesse, ne saurait la rejeter³⁷.

La désignation d'abrahamisme ou d'ismaélisme désertique se veut la plus fidèle à l'expérience musulmane d'une exclusion. L'islam abrahamique ou ismaélite est la figure de l'étranger dans son propre pays, faisant apparaître une analogie entre Abraham et Muhammad. Moubarac n'hésite pas à citer un hadith attribué à Muhammad qui laisse entendre que l'islam est né étranger et finira comme étranger³⁸. Reste que pour lui, le destin d'Ismaël est essentiel à la promesse d'Isaac. En Abraham, Dieu est le Seigneur de tous les croyants.

L'islam mystique qui incarne la véritable démarche spirituelle de cet abrahamisme authentique apparaît ainsi comme un lieu privilégié de dialogue et de rencontre. Pour Moubarac, cette nouvelle approche laisse émerger les lieux de convergence allant de l'affirmation d'un Dieu unique jusqu'aux dimensions anthropologique, sociale et politique, en passant par la proximité entre le martyr des mystiques et celui du Christ. À ses yeux, la fermeture de l'islam à la divinité du Christ le place au même plan que le judaïsme qui n'a pas reconnu la messianité du Fils de Dieu. Ainsi l'islam n'est ni une hérésie ni un schisme, sa filiation authentique et spirituelle d'Abraham transforme son rejet «non délibéré» de la vérité du Christ en une «ignorance non coupable». Les objections du Coran sont à l'encontre des «déformations» des mystères chrétiens. Une approche que Moubarac n'hésite pas à développer dans le sens suivant. Même si la tradition musulmane continue à critiquer et à réfuter les mystères chrétiens, elle s'apparente à la tradition juive et ne peut être condamnée pour autant. L'islam se trouve ainsi dans un «tragique malentendu», accentué par la tension qu'il vit entre la tentation du fidéisme orthodoxe et celle du soufisme. En reformulant l'avis d'Henri Corbin, considéré comme étant un disciple de Massignon, Moubarac déclare sa préférence de la mystique musulmane, l'islam «par excellence», à l'expression de son légalisme³⁹.

³⁷ Ibidem, p. 106.

³⁸ Ibidem, p. 111.

³⁹ Ibidem, p. 126-131.

5. La place de l'islam dans l'histoire du salut

Si par l'ascendance abrahamique que reflétait l'approche de Louis Massignon, de Youakim Moubarac ou de Michel Hayek, l'islam est positivement considéré comme au seuil de l'histoire biblique, en tant qu'interpellation adressée aux chrétiens, certains théologiens cherchent à l'inclure dans l'histoire du salut⁴⁰. En partant d'une approche théologique des religions que dépasse une forme d'exclusivisme, exprimée par l'adage «Hors de l'Eglise point de salut»⁴¹, Claude Geffré entend élargir l'histoire du salut à l'histoire du monde⁴². En s'appuyant sur certaines références bibliques (comme 1Tm 2,4; Ac 10,34-35) ou magistérielles (*Nostra aetate* 2; *Redemptoris missio* 29), où il est affirmé que Dieu veut le salut de tous et que quiconque craint Dieu pratique la justice trouve accueil auprès de lui, Geffré propose le modèle de Babel comme symbole «de la condition originaire de l'homme voulue par le Dieu créateur»⁴³, par-delà l'orgueil humain qu'il manifeste en revendiquant une unité qui n'appartient qu'à Dieu.

Or, si toutes les religions font partie de l'histoire universelle du salut proposée à l'humanité toute entière, celles qui se rattachent à Abraham constituent ce que l'on pourrait désigner par l'histoire spéciale du salut. Suivant cette perspective, il devient incontestable que l'islam entretient un rapport privilégié avec *l'histoire spéciale du salut*. Pour Geffré, il n'est pas inconcevable de le considérer comme une révélation différenciée de Dieu.

«Il semble donc difficile de contester que l'islam a un rapport privilégié avec l'histoire spéciale du salut qui commencé avec Abraham et il est permis de discerner dans le Coran une Parole de Dieu qui continue d'interpeller la conscience de tous les fils d'Abraham. Mais en même temps, en dépit d'un héritage com-

⁴⁰ On peut inscrire dans cette perspective la perception de Ch. de Chargé, moine cistercien de Tibhérine, assassiné en Algérie en 1996.

⁴¹ Tous s'accordent aujourd'hui sur le contexte de cet adage de saint Cyprien adressé d'abord à ceux qui appartenaient à l'Eglise. Voir les études: Y. Congar, *Catholicisme*, Paris 1959, t. 5, col. 948-956; J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, p. 131-156; B. Sesboüé, *Hors de l'Eglise point de salut: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004.

⁴² Il cite souvent le «contre-adage» d'E. Schillebeeckx: «Hors du monde point de salut». Cf. Cl. Geffré, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*, Paris 2006, p. 61.

⁴³ Voir son article, *La théologie des religions ou le salut d'une humanité plurielle*, «Raisons politiques», n. 4, 2001, s. 115.

mun, nous n'avons pas le choix, comme chrétiens, de masquer tout ce qui sépare la révélation coranique de celle qui a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ. Comment accepter de reconnaître alors un envoyé de Dieu dans un prophète qui, six siècles après la venue de Jésus, annonce un monothéisme fermé au Christ, Fils de Dieu, et fermé à la révélation du mystère trinitaire?»⁴⁴.

D'une certaine manière, l'islam apparaît comme appartenant aux religions bibliques, d'autant plus qu'il se réclame de la filiation d'Abraham en proclamant un monothéisme strict et en se soumettant aux décrets de Dieu. De même qu'il y a une spécificité irréductible d'Israël, il y a une spécificité irréductible d'Ismaël qui exprime une actualisation particulière de l'affirmation de l'unicité de Dieu proclamée dans Dt 6,4: «Écoute, Israël, Yahvé notre Dieu est le seul Yahvé», et dans la sourate 3,64:

«Nous croyons en Dieu et à ce qu'il a fait descendre sur vous, à ce qu'il a fait descendre sur Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les douze tribus, à ce qui a été donné à Moïse, à Jésus et à Mohammed». Dans cette perspective, le Coran peut être considéré comme une *Parole de Dieu différente*⁴⁵.

En s'inscrivant dans une approche plurielle du salut ou de la révélation, Geffré situe la spécificité sur un plan paradigmatique. En se réclamant d'Abraham, les trois religions monothéistes occupent une place particulière et non exclusiviste. Cette particularité se vérifie par leur capacité à dialoguer, par-delà les dissensions historiques. En reconnaissant l'islam comme étant rattaché à l'histoire spéciale du salut, Geffré souligne ce qui conduit à une forme d'opposition, surtout entre le christianisme et l'islam. La similitude structurelle entre les deux révélations provoque une vision absolutiste, parfois impérialiste et intransigeante. Dans une sorte de mimétisme en miroir, christianisme et islam se considèrent comme deux universels définitifs. Seule une théologie pluraliste qui met au centre un dialogue en profondeur est en mesure de substituer l'émulation réciproque au conflit. L'altérité devient structurante de l'identité parce qu'elle l'empêche de s'enfermer sur elle-même, elle est révélatrice du projet salvifique de Dieu. «Selon la pédagogie même de Dieu dans l'histoire, dit Geffré, il y a une

⁴⁴ Cl. Geffré, *Le Coran, une parole de Dieu différente?*, «Lumière & Vie», n. 163, 1983, p. 28.

⁴⁵ Voir idem, *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*, «Islamochristiana», n. 18, 1992, p. 1-23.

fonction prophétique de *l'étranger* pour une meilleure intelligence de sa propre identité»⁴⁶.

Conclusion sous forme de bilan théologique

Dans une conférence donnée le 15 novembre 1985 à Fribourg (Suisse), le fondateur de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, le P. George Anawati, distinguait trois courants catholiques d'interprétation théologique de l'islam:

«*Un courant minimaliste, surtout préconciliaire, qui ne voit dans l'islam que ce qui heurte les dogmes chrétiens. Ce courant est devenu anachronique. Un courant maximaliste qui reconnaît, d'une façon ou d'une autre, le prophétisme de Mahomet et le caractère révélé du Coran. Les bases d'une telle interprétation sont fragiles, à la fois du point de vue historique et du point de vue exégétique et théologique. La majorité des islamisants catholiques préfèrent suivre une *via media*. Tout en montrant beaucoup de sympathie pour les musulmans et une grande ouverture pour le dialogue, cette voie marque les divergences radicales qui séparent les deux religions. Elle précise soigneusement l'objet du dialogue, ses conditions et ses limites. Les partisans de cette tendance estiment qu'il est prématuré de porter un jugement théologique sur l'islam (pas de „théologie indiscrète“). Il faut le prendre comme un fait et continuer de l'étudier dans sa complexité même, à la fois religion, communauté, culture et civilisation*»⁴⁷.

La question de fond qui émerge à ce niveau est celle de savoir de quel islam il s'agit: est-ce l'islam de la loi dans sa pratique qui se veut orthodoxe des rites, l'islam qui relève de la sagesse philosophique qui s'exprime à travers une éthique humaniste, ou encore, l'islam du soufisme des mystiques et de la dévotion des confréries? L'approche chrétienne de l'islam ne sera pas la même selon l'une ou l'autre tendance.

De Louis Massignon à Youakim Moubarac, en passant par Michel Hayek, l'approche théologique de l'islam se fonde sur sa perception comme étant une «religion naturelle» qui correspondrait à la vertu morale naturelle de justice, laquelle a pour nom la vertu de religion

⁴⁶ Cl. Geffré, *La théologie des religions ou le salut...*, art. cit., p. 118.

⁴⁷ Intitulée *L'Islam à la croisée des chemins: impasse ou espoir?*, 15 novembre 1985, p. 26-27, du tiré-à-part, Éditions universitaires de Fribourg, reprises du livre de D. Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les Dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris 2005, p. 948.

quand il s'agit des rapports de justice entre la créature et son Créateur. Le message essentiel du Dieu unique et transcendant s'inscrit dans les traditions juive et chrétienne et procure à l'islam une référence abrahamique majeure. Toutefois, et malgré la volonté de «s'attacher à situer l'islam comme un tout»⁴⁸, à travers cette désignation commune, le regard est fondamentalement tourné du côté de l'islam mystique. Ce que l'on retient correspond à l'islam spirituel que l'on juge le plus authentique de l'islam historique. Cette préférence spirituelle de l'islam mystique, désertique, à travers la figure d'Abraham ou d'Ismaël, semble transcender les tensions inhérentes à l'islam historique. La fermeture de l'islam aux mystères chrétiens, Incarnation, Rédemption et Trinité, la place du côté du judaïsme, comme un anté-christianisme, en expliquant ainsi qu'historiquement, l'islam était au contact de christianisme déviant. Ce qui permettra de retenir l'essentiel de l'islam dans sa fonction de rappel adressé à la foi chrétienne. S'il n'apporte rien de nouveau à la Bonne nouvelle en Christ, il rappelle la fragilité d'une foi non-articulée ou non-approfondie.

Que dit le concile Vatican II de l'islam et de sa place dans l'histoire du salut? La lecture des textes conciliaires qui évoquent la foi musulmane semble déplacer cette question, laissant apparaître une posture qu'il convient de souligner. En effet, à deux reprises, les pères conciliaires parlent explicitement des musulmans. Dans la constitution dogmatique *Lumen gentium* (16) et dans la déclaration *Nostra aetate* (3). Remémorons ces deux passages:

«Enfin, quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu. Et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. Rm 9,4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. Rm 11,28-29). Mais le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, en tout premier lieu les musulmans qui professent avoir la foi d'Abraham, adorent avec nous le Dieu unique, miséricordieux, futur juge des hommes au dernier jour. Et même des autres, qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, Dieu n'est pas loin, puisque c'est lui qui donne à tous vie, souffle et toutes choses (cf. Ac 17,25-28), et puisqu'il veut, comme Sauveur, que tous les hommes soient sauvés (cf. 1Tim 2,4)» (LG, 16).

⁴⁸ Cf. Y. Moubarac, *Pentalogie islamo-chrétienne...*, op. cit., p. 103.

«L'Église regarde aussi avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu Un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puisant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa mère virgine, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le jour du jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans, le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté» (NA 2).

À la lecture des deux paragraphes, on voit clairement que le concile ne cherche pas à clarifier le statut théologique de l'islam, il n'aborde pas l'islam comme un système religieux. Les textes parlent des musulmans qui appartiennent à une communauté de croyants. L'islam, comme les autres religions, est une «réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain» (NA 1). Ni œuvre diabolique, ni une sorte de déviance religieuse, la perspective globale du Concile est de souligner «ce qui est vrai et saint» dans les religions et qui ne peut être rejeté par l'Église (NA 2), mettant en avant les éléments analogues, tant au niveau de la foi musulmane qu'au niveau de la pratique ou des valeurs. Suivant des cercles concentriques, allant des expressions religieuses les plus proches aux plus éloignées (LG), ou des plus éloignées aux plus proches (NA), la foi musulmane apparaît comme étant irréductible aux religions telles le bouddhisme ou l'hindouisme, elle n'est pas assimilable non plus au mystère de l'Église ou celui d'Israël. Au paragraphe 3, on lit: «l'Église *regarde* avec estime la foi des musulmans».

Pour le Concile, la situation particulière de l'islam le met ainsi, pourrait-on dire, dans une position singulière et délicate. S'il ne peut pas être associé au dessein d'Israël, sa position chronologiquement postérieure au christianisme le place définitivement au rang des religions non-bibliques. Cependant, son attachement au Dieu créateur et au prophétisme interdit sa réduction à une simple aspiration anthropologique

à l'Absolu. C'est une religion différente qui s'apparente néanmoins aux hérésies chrétiennes et aux deux religions bibliques et monothéistes.

Ni révélation divine, ni une simple hérésie chrétienne dans le sens d'une déviation, la foi musulmane semble occuper une *position-frontière*, une *situation-limite* qui empêche le christianisme de raisonner suivant une logique exclusive ou binaire. À cause de l'islam, la diversité des religions ne peut pas se réduire à une alternative: Juifs d'un côté, Gentils de l'autre. Dit autrement, l'islam empêche la vision chrétienne de la diversité des religions de se limiter à une dualité: religions bibliques et religions non-bibliques, religions appartenant à l'histoire du salut et les autres appartenant à l'histoire universelle. Au seuil de l'Alliance biblique, la foi musulmane est dans le moment son *hôte*. Une approche qui ne permet pas seulement d'aborder autrement les similitudes et les différences des deux expressions de foi, mais qui invite à poser un regard différencié sur l'islam, ou encore à écouter autrement les questions que lui revoie la foi musulmane.

~•~

MICHEL YOUNÈS

L'islam, une religion d'ascendance abrahamique?

Résumé

La lecture du Coran et des hadiths, paroles attribuées à Muhammad, procure généralement un sentiment contrasté. D'un côté on peut être frappé par la proximité entre ces textes et les traditions juives et chrétiennes. D'un autre côté, on perçoit des différences majeures, voire des traces d'une rupture catégorique. Selon la tradition musulmane, la proximité entre les religions dites révélées provient donc de la finalité inscrite dans le projet divin de création. Ce qui est commun vient de l'unique source divine, transmise fidèlement par Muhammad, la différence provient de l'oubli ou de la déviation. Qu'en est-il de l'approche chrétienne? Quel est le statut théologique de l'islam au regard de la foi chrétienne: est-ce une hérésie chrétienne ou bien une religion intimement liée au dessein salvifique de l'unique Dieu? Cet article examine les différentes positions et évalue leur portée théologique.

Les mots-clés: islam, judaïsme, christianisme, Coran, Hadiths, Thora, Bible, Muhammad, hérésie.

MICHEL YOUNÈS

Is Islam an Abrahamic Religion?**Abstract**

Study of the Quran and the Hadiths (sayings attributed to the Islamic prophet Muhammad) may lead to opposite conclusions. On the one hand, they contain striking similarities to the Judaistic and Christian holy texts. On the other hand, however, there are such profound differences that set the other two worlds apart. According to the received Muslim wisdom, the former are part of God's plan for His creation. The latter are the result of human errors and negligence. Whatever the three religions have in common had come directly from God and was faithfully transmitted by the prophet Muhammad. What is the Christian stance on it? What is Islam in the Christian scheme of things? A christian heresy? Or a true religion, an integral part of God's plan of salvation? This article provides an assessment of various opinions on the matter and their theological implications.

Keywords: Islam, Judaism, Christianity, Quran, Hadiths, Torah, Bible, Muhammad, heresy.

MICHEL YOUNÈS

Islam, religia abrahamowa?**Streszczenie**

Lektura Koranu i Hadisów (słów przypisywanych Mahometowi) prowadzi do sprzecznych wniosków. Z jednej strony uderza analogia pomiędzy przesłaniem tych tekstów a tradycjami judaistyczną i chrześcijańską. Z drugiej zaś zadziwia fakt istotnych różnic, a nawet kategorycznego rozłamu pomiędzy wspomnianymi tradycjami. Według tradycji muzułmańskiej, podobieństwa pomiędzy religiami objawionymi wynikają z Bożego planu stworzenia. Źródłem zbieżności i jedynomyślności tych religii jest sam Bóg – o czym wiernie pouczył Mohammed. Różnice pomiędzy religiami wynikają z ludzkich błędów i zaniedbań. Jakie stanowisko reprezentuje w tym względzie chrześcijaństwo? Jaki status przyznaje ono islamowi? Czy jest on chrześcijańską herezją czy też religią ściśle powiązaną z Bożym planem zbawienia? Niniejszy artykuł przeprowadza ewaluację poszczególnych stanowisk i analizę ich teologicznego znaczenia.

Słowa kluczowe: islam, judaizm, chrześcijaństwo, Koran, Hadisy, Tora, Biblia, Muhammad, herezja.

**Unity in Diversity.
The “Prophets” Muḥammad, Abraham and Jesus
and the Islamo-Christian Dialogue**

Thomas Mooren OFMCap

tmooren@ustpaul.ca

Saint Paul University

Former director of “Mission Studies and Interreligious Dialogue” at Saint Paul University, Ottawa, Canada, worked as Lecturer (Islamology, Missiology, Anthropology) in Indonesia, India, Rome, Washington, Münster; since 1996 Full Professor in Ottawa. He now shares his time with research and teaching in Papua New Guinea and Manila. He has published numerous articles and books. His last Book (Lit.-Verlag, Münster): *Wenn Religionen sich begegnen. Glauben und anders glauben in einer globalen Welt*. Thomas Mooren is member of the European Academy of Science and Arts.

For the best or the worst, Islam is still making headlines in our media. Even those who normally are not interested in religious questions at all suddenly turn into “specialists” in matters of “divine Law” and “Holy” wars. All this to name only a few because of September 11th, the war on terrorism with its “axis of evil”, the wars in Iraq and Afghanistan, the tragic events in Israel and Palestine/Gaza and, since 2014, the horrible events related to Isis/Isil. While history continues to write its bloody pages, the vast majority of Muslims while watching how its faith is being hijacked almost on a daily basis is confronted with the enormous task to tell the world, what “Islam really means”, namely peace and not war, God’s mercy and not senseless bloodshed.

One method of fulfilling this task certainly leads into the direction of a renewed effort in matters of hermeneutics of the message of

the Holy Koran itself¹. At the same time the situation calls for a courageous continuation and deepening of the Islamo-Christian dialogue. Nothing would be more out of place than the thought that the present difficulties of Islam could be of any benefit for its "rivals", like Christianity for instance. Giving up on dialogue now would only strengthen the forces of ghettoization of Islam and this would backfire on *all* the religions, on their capacity of being a relevant spiritual force in the new millennium. It would also mask the fact that, although on a different scale, the same evils of "integristism", politization and intolerance, which threaten the Islamic faith today, also threaten the other religions: Judaism, Christianity, Hinduism, Buddhism, Sikhism, etc., and even the traditional tribal religions. Far from being on the "safe side", the current events in history constitute a wake-up call also for the non-Muslims².

Yet, within this perspective, the purpose of an ongoing dialogue between Muslims and Christians cannot simply consist in stating generalities about the similarities of the Muslim and the Christian creed. This might be good enough for politicians but not for seekers of the religious truth³. Rather the interreligious dialogue will be confronted with the issue of unity *and* diversity, similarity *and* difference between Islam and Christianity. And nowhere is this more evident than in the appreciation and theological appropriation of the three founder figures, the three "prophets" Muḥammad, Abraham and Jesus. Sooner or

¹ See for this also Th. Mooren, *September 11th 2001 and the Future of Monotheistic Religions*, "Mission", No 9, 2002, p. 39-64 and the original version of the present contribution, "Mission", No 10, 2003, p. 33-61; reprint, in "MST Review", No 6, 2004, p. 73-113 and in Th. Mooren, *War and Peace in Monotheistic Religions*, Delhi 2008, p. 153-185. The present contribution differs from the original one by the sad statement that things since 9.11.2001 have gone worse and not better.

² In this sense the renewed hermeneutical effort asked from the Muslim community concerns *all* religions. See for example G. Vattimo, *Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit. Das Christentum im Zeitalter der Interpretation*, "Neue Züricher Zeitung", July, 2002, #136, p. 61, and the papers presented in *Vijñānādīpti*, (4-5) 2001-2002 under the title *Philosophy as Inter-Cultural Dialogue*. See also Th. Mooren, *On the Border: the Otherness of God and the Multiplicity of Religions*, Frankfurt/M 1994, p. 107-125, and by the same author: *Mission and Islam*, "Indian Missiological Review", No 19, 1997, p. 172-177.

³ To proceed on such a route would also violate the basic principle of hermeneutical truthfulness. It would furthermore hamper the possibility of transcending through the dialogue process one's own religious *territory*, so to speak, hence no such *transcendable* borderline has been fixed in the first place. For the notion of "religious territory" and the corresponding process of "deterritorialization" within the framework of interreligious dialogue see Th. Mooren, *On the Border...*, op. cit., p. 62-84.

later each Islamo-Christian dialogue will have to take into account the appealing unity of their messages as much as the profound differences in their "theological status" according to Muslim or Christian tradition and belief. Yet, it is only *through* facing these differences that the uniting elements can also play out their force in full.

Having made this point I propose to investigate three topics: Muḥammad the Prophet, the role of Abraham in the Islamic revelation and the question of the divine filiation of Jesus. In doing so I am fully aware of the fact that each topic in itself is vast and important enough to merit an exclusive treatment of its own. Consequently, the purpose of the present paper is not, to be exhaustive on all three questions but to put them as road signs, so to speak, on the map of the internal dynamics of any meaningful Islamo-Christian dialogue. Thus, the proposed topics are rather indications of unavoidable *crossroads* on the way to mutual understanding than the exhaustive exploration of the territory itself.

Muḥammad the Prophet

It is a generally accepted tradition that Muḥammad around 612 by then he must have reached the age of forty-two was shaken by a profound religious crisis⁴. Dissatisfied with the social and religious

⁴ For the life of the Prophet see for instance Ibn Hishm, *Sīrat al-nabī*, [in:] F. Wüstenfeld (ed.), *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishk*, bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hisham, Vol. I, text, Göttingen 1859; W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953 and by the same author: *Muhammad at Medina*, Oxford 1956; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1957 and 1969; F.M. Pareja, *Islamologie*, Beirut 1957-1963; R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957; furthermore T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926; H. Gätje, *The Qur'ān and its Exegesis. Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*, transl. by A.T. Welch, London and Henley 1976, p. 1-44; A. Guillaume, *New Light on the Life of Muhammad*, "Journal of Semitic Studies" (Monograph, 1), Manchester s.d.; I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, p. 21-36; H. Monés, *Muhammads Leben und Ideen*, [in:] R. Italiander (ed.), *Die Herausforderung des Islam*, Göttingen 1965, p. 40-59; Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monothismus*, Würzburg, Altenberge 1991, p. 25-61, 152-157 and by the same author: *Monothéisme coranique et anthropologie*, "Anthropos", No 76, 1981, p. 551-554 and also: *Life and Message of the Prophet Muḥammad*, "Mission", No 7, 2000, p. 65-79; A. Noth, *Früher Islam*, [in:] U. Harrmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987, p. 11-57; L. Rathmann, *Geschichte der Araber. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1975; M. Rodinson, *Mahomet*, Paris 1961; E.S. Sabanegh, *Muḥammad b.'Abdallh Le Prophète; portraits contemporains, Égypte 1930-1950. Jalons pour une histoire de la pensée Islamique moderne*, Paris 1981.

conditions of his hometown Mecca he broke with an environment that came with being a successful businessman. After having gone through the process of uncompromising soul searching he became first the warner (naḍīr; muṇḍīr, sūra 25, 1; 79, 45) and finally the Prophet of God, the *rasūl Allāh*. Obviously this transformation from "Wall Street" to "Church Street" did not please the rich Meccan elite. It engaged in a sustained and merciless confrontation with Muḥammad who had to flee to Medina (hiḡra, 15/6 July 622). There, now fully acting as rasūl Allāh, Muḥammad was able to establish Islam as a religion and a way of life independent from Judaism and Christianity⁵. Years of guerilla-like warfare, *razziastyle*, followed until in 630, without any bloodshed, Mecca was conquered by Islam. Two years later the Prophet died.

One of the frequently used methods by the Meccan elite to ridicule Muḥammad and to destroy his claim to "prophethood", i.e., to *divine* inspiration, consisted in accusing him of madness. Crazy poets or diviners were a common picture in Arab preislamic culture. Indeed, the poetical, expressive linguistic devices employed by the Prophet in his early, still very apocalyptic preaching⁶, often bear a resemblance with the style of a *kāhin* (diviner) or a *šā'ir* (poet). Therefore it does not come as a surprise when we see the Prophet defending himself vigorously against all attempts to depict him simply as a "possessed" man among others:

"(O people) your companion is not a madman (maḡnūn)" (S. 81, 22⁷).

Or:

"Therefore remind (mankind)... you are neither a soothsayer (*kāhin*), nor a madman". ... they say: "(Muḥammad is) a poet (*šā'ir*)! We await for him some calamity by time!" (S. 52, 29, 30).

⁵ Cf. Th. Mooren, *Paternité et généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme*; doctoral thesis, Paris 1979, p. 109-117, 349-356. I will try farther below to shed some light on the question, why the Prophet did not embrace the already existing religions Judaism and Christianity.

⁶ "La première vision coranique du monde est en effet celle de l'Apocalypse". (J. Chelhod, *Introduction à la Sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, Paris 1958, p. 138). Indeed, early Islam, like Qumran, is another example of a religion where apocalyptic visions, the obedience to a religious law and the interest for building a community go hand-in-hand. (For Qumran see B. Noack, *Spätjudentum und Heilsgeschichte. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1968*, Stuttgart 1971, p. 55-56.

⁷ For Koranic translations compare: *Translation of the meanings of the Noble Qur'an in the English Language*, King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, Madinah, K.S.A., s.d.

From where does the Prophet take the strength to withstand these allegations of being just a mad poet? The strength comes from his profound inner conviction that the source of his preaching lies in God himself. Muḥammad calls God (Allāh) his “rabb”, his “Lord” with whom he has entered in intimate dialogue. Thus it is by his *Lord’s grace* (bi-ni’mati rabbika; S. 52, 29) and not because of a demon, some kind of mental sickness or simply because of poetical skillfulness that Muḥammad utters the verses of the Holy Book, the Koran.

Obviously, in the Islamic theological tradition the whole revelation process *as such* is put into the account of the Angel Gabriel (Ġibrīl). In fact, does sūra 6, 103 not unambiguously state: “No vision can grasp him (lā tudrikuhū l-baṣāru)?” And 42, 51 reiterates:

“It is not given to any human being that Allāh should speak to him unless (it be) by revelation (way), or from behind a veil, or (that) he sends a messenger to reveal what He wills by His Leave. Verily, He is most high, most wise”.

However, if we consider sūra 53⁸, 1-12, it seems not out of place to assume that Gabriel’s role is the fruit of later theological speculation. Or as Paret has it with regard to sūra 53: “*In course of time* he (Muḥammad) acquired the conviction that no human being is allowed to see God”⁹. Yet, originally (“ursprünglich”¹⁰) it seems that the Prophet really thought to have had a vision of God himself, i.e., that it was Allāh himself who pushed him directly into prophethood. Here are the verses in question:

1. By the star when it goes down...
2. Your companion (Muḥammad) has neither gone astray nor has erred.
3. Nor does he speak of (his own) desire.
4. It is only a revelation (way) revealed.
5. He has been taught (this Qur’an) by one mighty in power (‘allamahū šadidu l-quwā).
6. One free from any defect in body and mind (dū mirrattin)¹¹. Then he rose and became stable.

⁸ According to R. Blachère, (*Le Coran [al-Qor’ān]*, Paris 1966, p. 560, ad loc.) the revelations contained in this sūra – certainly the verses with which we are dealing here – have been announced “dans leur plus grande partie” during the first Meccan period.

⁹ R. Paret, *Mohammed und der Koran*, 43; italics and transl. by me, Th. M.

¹⁰ Ibid., 43.

¹¹ R. Blachère (*Le Coran*, op. cit., p. 560, ad loc.), translates: “doué de sagacité”, while H. Gätje, (*The Qur’ān...*, op. cit. p. 166), renders dū mirrattin by “one very strong”.

7. While he was in the highest point of horizon.
8. Then he approached and came closer.
9. And was at a distance of two bow's length or (even) nearer.
10. So (Allāh) revealed to his slave ('abd) (Muḥammad) whatever he revealed.
11. The (Prophet's) heart (al-fu'ād¹²) lied not in what he (Muḥammad) saw.
12. Will you then dispute with him (Muḥammad) about what he saw?

These verses of the Holy Book are truly precious inasmuch as they offer us a unique glimpse on Muḥammad's initiation vision to prophethood. They begin with the usual defense against being mistaken for a crazy poet among others even they do so in poet-like style! – and end with Muḥammad's most sincere declaration that the vision he is describing is the truth stemming from his heart. Why should anyone believe him? Because this is what he *saw* (or better: still "sees" [māyarā]) and he is not a liar (53, 11)!

As already hinted, there is no sign of Gabriel / Ġibrīl in these verses. On the contrary, there is a strong indication that Allāh himself is the one who was "seen", that he is the "one mighty in power", particularly in light of verse 10. Therein Muḥammad is called "abd", slave or servant, an appellation exclusively used for a human being's relationship with God and not with an Angel¹³.

It is true, as also Paret admits, that "in course of time" the canonical position in this matter changed in favor of Gabriel. A clear indication seems to be sūra 81, 19-26:

¹² Al-fu'ād, the liver, i.e., the "heart". R. Blachère, (*Le Coran*, op. cit., p. 560, ad loc.) comments: "We know that among the Semites the heart is often considered as the seat of thought" (transl. by Th. M.).

¹³ I follow here R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971, p. 461, ad loc. and by the same author: *Mohammed und der Koran*, p. 44. Evidently, Islamic theological tradition does not see it this way. For instance the *Translation of the meanings of the Noble Qur'an in the English Language* adds, in bracket, from verse 5 on (see ad loc.) Ġibrīl/Gabriel as subject of the action, glossing especially in verse 6 before "rose and became stable" in the following way: "Ġibrīl-Gabriel in his real shape as created by Allāh". See also in H. Gätje, *The Qur'an...*, op. cit., p. 166, *Zamaḥṣārī's commentary on sūra 53, 4-10*. (Zamaḥṣārī, a Persian-Arab scholar who died in 1144). Therein he clearly identifies the "one mighty in power" as Gabriel. Furthermore for the Islamic theological tradition the vision in question belongs "to the complex of events associated with the so-called ascension of Muḥammad" (H. Gätje, *The Qur'an...*, op. cit., p. 278, note 7). See too the commentary ad loc. in *Translation of the meanings of the Noble Qur'an in the English Language*.

19. Verily, this is the word by a most honourable messenger (rasūl karīm).
20. Owner of power, (and high rank) with (God), the Lord of the Throne.
21. Obeyed and trustworthy.
22. And (o people) your companion (Muḥammad) is not a madman.
23. And indeed he saw him (the honourable messenger) in the clear horizon.
24. And he withholds not a knowledge of the Unseen.
25. And it (the Qur'ān) is not the word of the outcast Shaitān.
26. Then where are you going?

In this sūra the “object” of Muḥammad’s vision clearly is the “honourable messenger” and not Allāh himself¹⁴. For Paret sūra 81 takes an intermediary position between sūra 53 and the above mentioned statements of sūra 6 and 42 about the total impossibility of “seeing God”¹⁵. Yet Paret also points towards Bell’s suggestion (“vielleicht mit Recht”) that originally sūra 81, 19 was all about the Prophet himself, Muḥammad being the rasūl karīm, the honourable messenger like it is the case in sūra 69, 40. Verses 20ss, on the other hand, would then have been a later addition in order to subsequently identify the honourable messenger as the Angel Gabriel¹⁶.

Yet, in the end, the important result of our exegetical investigation is really not so much the identity of the one who was “seen” by the Prophet, but rather the *process of investiture* to Prophethood, so to speak, the fact that it all started by an almost “classical” vision experience (see Ezechiel, Paul, etc.) whose truthfulness can only be warranted by the truthfulness of the Prophet himself. This becomes plain again, if we turn back to sūra 53, this time v. 13-18:

13. And indeed he (Muḥammad) saw him¹⁷ at a second descent (i.e., a second time).
14. Near Sidrat al-Muntahā¹⁸.
15. Near the garden of al-Ma’wā¹⁹.

¹⁴ See also R. Blachère, *Le Coran...*, op. cit., p. 639, commenting v. 23.

¹⁵ See R. Paret, *Mohammed und der Koran*, op. cit., p. 45.

¹⁶ See *ibid.*, p. 45. Paret mentions R. Bell’s article on *Muhammads Visions*, “Muslim World”, No 24, 1934, p. 145-154.

¹⁷ I.e., Allāh, or according to the canonical interpretation again Gabriel.

¹⁸ “The Jujube-tree of Muntahā” – selon Caetani a place near Mecca. According to tradition the limit of the seventh heaven. Cf. R. Blachère, *Le Coran...*, op. cit., p. 560-561, ad loc.

¹⁹ According to tradition, a garden of paradise; according to Sprenger a “retreat (al-ma’wā) house” or villa with garden near Mecca. Cf. R. Blachère, *Le Coran...*,

16. When that covered the Jujube-tree which did cover it.
17. (Muḥammad's) sight turned not aside (right or left), nor it transgressed beyond the limit (ordained for it).
18. Indeed he (Muḥammad) did see the greatest signs (al-āyata l-kubrā) of his Lord (rabbihi).

Thus it all comes down to trust and sincerity. It is that kind of "subjective" truth one either rejects or accepts²⁰. Yet, respecting Muḥammad's personal sincerity does not mean one has to adhere to the content of his message. This is clearly a question of faith leading directly into each human person's "heart", into its inner consciousness. For the Islamo-Christian dialogue, it means that any attempt to demolish Muḥammad's claim to prophethood by trying to destroy him on a cross-cultural or psychological level is out of place²¹. Any dialogue on the *content* of the message delivered by Muḥammad becomes meaningful only if the messenger is duly respected. Also, only under this premise the real interesting *theological* question – from a Christian point of view – makes sense and takes all its breadth and urgency, namely why God should have spoken to Muḥammad, i.e.,

op. cit., p. 561, ad loc.

²⁰ The use of term "subjective truth" has to be taken in a simple descriptive sense. Put differently, I am not entering here into the debate on the concept of "supranaturalism" in matters of revelation. (See for this question for instance B. Nichtweiss, Erik Peterson. *Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg, Basel, Wien 1992, p. 360-363). To decide in an *a priori* manner that founders of religions like Buddha or Muḥammad only received a "natural illumination" (versus a "supra-natural" that was at work in Jesus) is not what is at stake in a dialogue situation. Dialogue, as I see it, is not about *a priori* positions, which are ultimately faith positions, but rather about the "evidence", the reasons that *make* a faithful believe. In this way I place dialogue into the orbit of 1 P 3, 15-16: "... always have your answer ready for people who ask you the reason for the hope that you all have. But give it with courtesy and respect and with a clear conscience..." – This is not that far away from the Koranic statement that God allowed the different religions on earth so that they might compete among themselves, test the validity of the revelation they have received and rival with one another in the completion of good deeds! (Cf. S. 5, 48).

²¹ With regard to modern history the psychological demolition of Muḥammad's claim to prophethood has been practised for instance by Rousseau. In his *Émile* he simply denies that God might ever have spoken to *any* prophet; that "Holy Scriptures", whatever the religion, are the product of the human mind *alone*, and he cries out: "How many persons between God and me!" (See for this H.G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, p. 23-24).

have set into motion the process of revelation again some 600 years after Christ!²²

Obviously, the visions of the Prophet as related in the Holy Book are just the beginning of the topic "Muḥammad the Prophet" and of the Prophet's theology itself. Paret goes even so far as to venture that Muḥammad's prophetic consciousness, his "Sendungsbewußtsein", did not really depend upon the visions, although it was *strengthened* by them²³. Nevertheless the vision stories allow us to already make two important theological points. Firstly, they display in a very graphic way the *level* of intimacy between the Prophet and his rabb, his Lord, a level identified as "a distance of two bows' length or (even) nearer" (S. 53, 9) – not more, nor less! Secondly, they imply that the Koran, *spiritually* speaking, might be read as the true *unfolding* of sūra 53, 18 ("Indeed he did see the *greatest signs* of his Lord") – the "signs" ultimately becoming the *verses* of the Holy Book²⁴.

²² The one Western philosopher with a real handle on this question is Schelling. For details see Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 59, note 86; cf. too M. Hayek, *Le Mystère d'Ismaël*, Paris 1964, p. 197-198. In a certain sense one could also say that the relationship Muḥammad-Jesus poses problems similar to the one between early Christianity and late Judaism. These problems turn around the question of how one part of the relationship is the prophetic fulfilment of the other – this particularly in the light of sūra, 61, 6 where Jesus says: "O children of Israel! I am the messenger of Allāh unto you!... and giving glad tidings of a messenger to come after me, whose name shall be Aḥmad. (ismuhū aḥmadu)". Cf. for this B. Noack, *Spätjudentum und Heilsgeschichte...*, op. cit., p. 84-5, 94-95, 97, 103. For the translation of "ismuhū aḥmadu", "his name shall be Aḥmad" see also R. Blachère, *Le Coran...*, op. cit., p. 593-594, ad loc. Indeed, there is no doubt for the "Muslim conscience" (Blachère) that "aḥmadu" refers to the name of the Prophet (Muḥammadu), both terms sharing the same root HMD, "to praise" (see too H. Gätje, *The Qur'ān...*, op. cit., p. 69-70). However, R. Paret, *Der Koran...*, op. cit., p. 476, sees in "aḥmadu" a simple comparative or elative of "maḥmūdun" or "ḥamīdun" and translates by "more praiseworthy" ("löblicher") or "truly praiseworthy" (hochlöblich).

²³ Cf. R. Paret, *Mohammed und der Koran*, op. cit., p. 45-46.

²⁴ It is not for nothing that in Arabic "āya" means both: sign and verse. – On the difference between the Christian "sign" (the logos) written into the "human sarx" and the "greatest signs of the Lord" becoming verses of the Holy Book see too Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 76-86, 136-147. Cf. also B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht...*, op. cit. p. 235, 550, 568.

Abraham in the Koran

The importance of Abraham for the Islamic revelation can barely be overstated. Not unexpectedly, this venerable patriarchal figure has become even more significant after the events of September 11th. Suddenly, for various reasons, Judaism, Christianity and Islam were "discovered" even by the media as Abraham tic religions. Indeed, in all three religions the patriarch plays a prominent role. Yet, even if we encounter him in the three Holy Scriptures, Torah, New Testament and Koran – his theological weight, so to speak, each time is quite different²⁵.

With regard to Abraham in the Koran²⁶ we have to consider, firstly, the role he plays as the founder of the Ka'bah, the Meccan sanctuary containing the Black Stone²⁷, centerstage of the ḥaġġ, the pilgrimage:

"And (remember) when we made the House (the Ka'bah) a place of resort for humankind and a place of safety. And take you (people) the maqām (place) of Abraham as a place of prayer" (S. 2, 125).

"And (remember) when Abraham said: «O my Lord! Make this city (Mecca) one of peace and security, and keep me and my sons away from worshipping idols»" (S. 14, 35).

"O our Lord! I have made some of my offspring to dwell in an uncultivable valley by your Sacred House (the Ka'bah) in order, O our Lord, that they may perform the prayers..." (S 14, 37).

From an archeological or strictly historical point of view, it might come as a surprise to see how the Koran makes Abraham the founder of the Ka'bah²⁸ and with it the Father of the Arabs – see the

²⁵ Cf. too Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit...*, op. cit., p. 16-17.

²⁶ For the following see Y. Moubarac, *Abraham dans le Koran. L'histoire d'Abraham dans le Koran et la naissance de l'Islam*, Paris 1958; M. Hayek, *Le Mystère...*, op. cit., and by the same author: *Les arabes ou le baptême des larmes*, Paris 1972; Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 45 and by the same author: "I do not adore what you adore!". *Theology and Philosophy in Islam*, Delhi 2001, p. 45-75.

²⁷ On the "sacredness" of the Ka'bah see for example J. Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1964, p. 205.

²⁸ For the ancient religious history of the Ka'bah see T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la Veille de l'Hégire*, Paris 1968, p. 203-236; cf. too *ibid.*, p. 207-208: "Dans l'histoire religieuse de l'Islam, l'origine abrahamique de la Ka'ba ne fait pas l'ombre d'un doute, puisqu'elle est affirmée par le Koran... Quant à l'histoire proprement dite, elle attend toujours les résultats de fouilles systé-

“min ǧurritanī”, “some of my offspring” of sūra 14, 37!²⁹. Yet, we have to remind us that it is a widespread procedure to “make theology” or to stick out theological claims by means of biology, i.e., through the cultural organization of the human reproductive process-construction of marriage laws and genealogies, the theologoumenon of virginbirth, the ancestorcult, the phenomenon of širk (polytheism) including the “three daughters of Allāh”, etc.³⁰. In other words, not so much the genealogical

matiques sur le site mekkois pour pouvoir se prononcer avec certitude sur l’antiquité du sanctuaire. En effet, la documentation dont nous disposons jusqu’à ce jour, est bien insuffisante pour une datation précise de l’époque à laquelle fut occupée la Mekke et fut édifié le sanctuaire”.

²⁹ See too S. 2, 125-126. Cf. for this Th. Mooren, *Parenté et religion Arabe pré-islamique*, Koblenz 1979, 45, and by the same author *Le Kitāb al-aṣnām de Ibn al-Kalbī. Essai d’une traduction partielle*, Koblenz 1979, p. 6-7; furthermore, Th. Mooren, *Paternité et généalogie...*, op. cit., p. 117-120 and *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 42; R. Dagorn, *La geste d’Ismaël d’après l’onomastique et la tradition arabes*, Paris 1981 (reviewed by R. Caspar in “Islamochristiana”, No 8, 1982, p. 280-286); M. Hayek, *Les arabes...*, op. cit., p. 121-128. However, that “false identities” (like the Abraham filiation of the Arabs) might well be working on the level of ideological legitimization by eventually procuring “true identities” is underlined, for instance, by Hecker: “If we consider historical examples, it becomes plain that [in matters of identity] we are not necessarily dealing with right or fictitious. Rather two historical reality-levels are able to establish themselves side by side. The one is formed by the primary, right or authentic identity, while the other constitutes itself thanks to the legitimized new identity, the facts that derive from it and the history it puts into motion. The new identity can be historically effective as far as it is capable of enforcing its legitimacy”. (H. Hecker, *Dynastische Abstammungslegende und Geschichtsmythos im Rußland des 16. Jahrhunderts*, [in:] P. Wunderli (ed.), *Herkunft und Ursprung. Historische und mythische Formen der Legitimation*, Sigmaringen 1994, p. 121, transl. Th. M.).

³⁰ Cf. Th. Mooren, *Paternité et généalogie...*, op. cit., p. 156-161 (legal implications of kinship language with regard to the God of Ancient Israel), p. 175-186 (genealogy and divine filiation in the NT); on “širk” (polytheism by way of kinship language) see Th. Mooren, *Monothéisme coranique et anthropologie*, “Anthropos”, No 76, 1981, p. 532-533; on the “daughters” of Allāh see ibid., p. 533-535, and Th. Mooren, *Paternité et généalogie...*, op. cit., p. 73-80 and by the same author: *Le Kitāb al-aṣnām...*, op. cit., p. 15-24; for the ancestor cult among the Arabs see J. Henninger, *Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete*, Freiburg (Switzerland), Göttingen 1981, p. 170-188; Th. Mooren, *Paternité et généalogie...*, op. cit., p. 41-47. For the virginbirth as a theologoumenon also outside Christianity see E. Leach, *L’unité de l’homme et autres essais*, Paris 1980, p. 77-107. For the formation of culture and religious systems through kinship in general see for instance C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; L. de Heusch, *Pourquoi l’épouser? et autres essais*, Paris 1971; F. Kramer, Chr. Sigrist, *Gesellschaften ohne Staat*, Vol. I

claim of the Koran is astonishing, i.e., theology disguised as genealogy, but rather the choice of the person in whose favor the claim is made, namely Abraham. Why the Koranic insistence on this patriarch?

In sūra 2, 124, we read:

“The Lord said to Abraham: «Verily, I am going to make you a leader for humankind (to follow you)...»”.

The sole reason for this, and it is the only one!, is the following: Abraham, in the Koran, is the monotheist *par excellence* and *as such* the first Muslim even before the historical act of formation of Islam as a distinct “positive religion” (Hegel) occurred:

“Say, O Muammad: «Truly, my Lord has guided me to a straight path (ṣirāṭ mustqīm), a right religion (dīn qiyam), the religion (milla) of Abraham...»” (S. 6, 161).

“And who can be better in religion than one who submits (aslama) his face to God... and follows the religion (milla) of Abraham. And God did take Abraham as an intimate friend (ḥalīl)” (S. 4, 125).

Or again, Abraham’s prayer at the Ka’bah:

“Our Lord! Make us submissive unto you (muslimīna laka) and of our offspring a community (umma) submissive (muslima) to you” (S. 2, 128).

It is only because of this submission to God that Abraham’s religion can be called straight and right and he himself God’s intimate friend. Without it Abraham would not be the leader to follow. Thus, he truly and really is in the *literal* meaning of the word “aslama” a “muslim”, that is a “submitted one”, the one who “surrenders himself” (to the One God)! This “surrendering”, i.e., “Islam”³¹, is his religion!

(Gleichheit und Gegenseitigkeit), II (Genealogie und Solidarität), Frankfurt/M 1978; Chr. Sigrist, *Regulierte Anarchie*, Frankfurt/M, 1979, p. 60-95; D. Sperber, *Das Wissen des Ethnologen*, Frankfurt/M, New York, p. 108-116; Th. Mooren, *Parenté et religion Arabe...*, op. cit., p. 7-10. It would be wrong to believe that the use of the kinship model (including totally fictitious relationships) is limited to the so called traditional societies. On the contrary, fictitious kinship relations were still used to legitimize, for instance, the power of Patrician families in medieval cities like Cologne. (Cf. R. Hiestand, “*Civis Romanus sum*”. *Zum Selbstverständnis bürgerlicher Führungsschichten in den spätmittelalterlichen Städten*, p. 100-102, [in:] P. Wunderli (ed.), *Herkunft und Ursprung...*, op. cit.).

³¹ Like “muslim”, the active participle, “islām”, the maṣdar or “substantivated infinitive”, stems from the same verb “aslama”, to submit oneself, to surrender, IV. form of the root SLM, “to be safe and sound”. (Cf. H. Wehr, *A Dictionary of*

Hence, before becoming a technical term for a "positive religion", Islam, in the eyes of the Koran, simply expresses the deepest religious attitude of the Biblical patriarch himself. Within this perspective the Prophet Muḥammad and the "historical" Islam are only a repetition, a re-enactment of the drama called "Abraham, the monotheist", i.e., Muḥammad is Abraham *redivivus*.

One should, however, not forget that any act of submission implies simultaneously an act of *rejection* – in the case of Abraham the rejection of other gods besides the true One God³². Yet, if it is therefore right to say, that Abraham is not a "polytheist", a "mušrik" – "wa lam yaku min al-mušrikina" (S. 16, 120)³³ – it is also allowed, from the viewpoint of the rejected, predominant polytheistic culture, to qualify Abraham's action as an authentic act of rebellion, of religious and cultural "dissidence". This even more so, hence in the case of Abraham his "anti-polytheistic" stand leads him to something that weighs heavily upon a man's soul in any patriarchal society, since it leads him into a direct and painful opposition to his own father³⁴ who had decided to remain a "mušrik" (S. 9, 114)!³⁵

It is because of this dissidence-aspect inherent to the very concept of "Islam" – i.e., the fact that you surrender *because* you forsake or reject someone or something³⁶ – that the Koran calls Abraham also a "ḥanīf":

"So set (O Muḥammad) your face upright for the (only true) religion. (Do so) as a ḥanīf. It is the religion of God's fiṭra with which he has created (faṭara) humankind. No alteration in

Modern Written Arabic, Beirut, 1974, p. 424-425; Th. Mooren, *Es gibt keinen Gott...*, op. cit., p. 84-85, note 224).

³² This too is reflected by the very term "aslama" itself. As much as it means, as we have seen above, to surrender, its primary meaning reads: "to forsake, leave, desert, give up, betray s.o." (Cf. Wehr, *A Dictionary...*, op. cit., p. 425).

³³ The term "mušrik" should better be translated by "associationist", since at stake is not so much the number game (*many* gods), but rather the diminution of power "polytheism" entails by forcing upon God webs of *association* (širk) in particular in the form of kinship associations (marriage, fatherhood; see also above my remarks on making theology by means of biology!) This however, as we will see in more details below, is considered to weaken God.

³⁴ "Tabarra'a minhu", Abraham "got rid" of his father, "freed himself" from him (Cf. H. Wehr, *A Dictionary...*, op. cit., p. 49).

³⁵ See too S. 60, 4: "...Abraham (said) to his father: «Verily, I will ask forgiveness (from God) for you, but I have no power to do anything for you before God»".

³⁶ This, by the way, should make more cautious those who like to portray Islam as *blind* or *irrational* obedience or submission unto God!

God's creation (ḥalq). This is the straight religion (ad-dīn al-qayyim), but most people don't know" (S. 30, 30)³⁷.

The meaning of the term "ḥanīf" is not easy to grasp³⁸. Within the Koranic context it obviously possesses a positive connotation meaning a "true monotheist"³⁹. However, to render "ḥanīf" in this way keeps unsaid the rebellious ground, so to speak, from which the term emerges, i.e., the aura of dissidence. It seems at least noteworthy to me that in the neighbouring languages the equivalences to "ḥanīf" are all outright "negative"⁴⁰. In other words, it is only the Koran, the religious genius of the Prophet Muḥammad that turn "being a ḥanīf", being an outcast and dissident into a positive, a noble attitude!

The case of "ḥanīf" would not remain the only one where such a turnaround happened. Another example is the Prophet being called an "ummī" (as in sūra 7, 157 and 158), a term rendered by the later tradition⁴¹ as "uncultivated", "unable to read or write". If this had been the case, then the miracle of the whole revelation process seems all the more shining and beyond grasping! The "ummī" of 7, 157 and 158, however, is above all a "pagan"⁴². In this sense it must have been applied to the Prophet by the Jews in one of their language games they played with Muḥammad, in order to express the idea that he belongs, as "ethnikos", simply to the *massa damnata*, to the "nations" (*ommot ha 'olam*)! Therefore his claims to prophethood or any kind of theological insight can only be disqualified as "heretical"⁴³. Yet, as in the case of

³⁷ My translation for Abraham as ḥanīf see also S. 2, 135; 3, 95; 4, 125; 6, 161; 16, 120, 123.

³⁸ See for this Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran...*, op. cit., p. 151-161; M. Hayek, *Le Mystère ...*, op. cit., p. 136-146; Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 32, 43-44 and by the same author: "I do not adore...", op. cit., p. 55-66.

³⁹ See for example: "worship none but Allāh alone" (Translation of the meanings of the Noble Qur'an..., ad loc); "muslimischer Monotheist" (R. Paret, *Der Koran...*, op. cit., p. 32).

⁴⁰ See for instance the Syriac "ḥanfo-ḥanpā": godless, pagan; the Hebrew "ḥanef": perverse; the Aramaic "ḥanfa", deceitful, haughty; the Ugaritic "ḥnp": without piety. Cf. Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 44, note 42.

⁴¹ And in conformity with it by the authors of the Translation of the meanings of the Noble Qur'an... .

⁴² As it is the case in 3, 20: "Say to those who were given the scriptures and to the pagans (ummiyyina)..." .

⁴³ Cf. for this M. Hayek, *Le Mystère...*, op. cit., p. 83-84, 142-146; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, p. 52, 67; J.V. Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2.*

“ḥanīf” the negative connotation of “ummī” is fully assumed by the Prophet and thus being turned into a positive qualification!

What comes to light in cases like *aslama*/islām, ḥanīf and ummī is not something accidental or exceptional. Rather we are dealing with a true thought pattern of the Koran and of Islamic mentality and theology in general: This is best resumed by the structure of the šahāda (the Muslim creed) itself: “there is no God” (lā ilāha) – a negation, an almost “atheistic” action of *tabula rasa* which is then at its depth, around its own axis, so to speak, *paradoxically* and *simultaneously* turned into that *one* affirmation that says “except God” (illallāh)⁴⁴.

So much for Abraham the ḥanīf and the “psychology” of strict monotheism, also called *tauīd* in Arabic. Yet, the fact that Abraham the ḥanīf, the monotheist, served as “ur-model” for the Prophet himself, to such a degree that we could call the Prophet a “Abraham redivivus”, still reveals another important aspect of the Muslim faith. I mean by this that if Muḥammad is “Abraham redivivus” – then nothing new has happened in matters of history of salvation between the time of the Biblical patriarch and the Arabic Prophet. Indeed, do we not read in sūra 2, 136:

“Say (O Muslims): We believe in God and that which has been sent down to us and that which has been sent down to Abraham, Ishmael, Isaac, Jacob and the tribes (of Israel), and that which has been given to Moses and ʾĪsā (Jesus), and that which has been given to the prophets from their Lord. We make no distinction between any of them and to him we have submitted (naḥnu lahu muslimūna)”⁴⁵.

Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Vol. I, Berlin 1991, 31 (“ummī” means people who have not yet received a divine book); EI¹ Art. “ummī”; H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, [in:] *Gesammelte Schriften*, I, 2, Hildesheim, Zürich, New York 1998, p. 337-338; Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 44, note 41.

⁴⁴ See for this my study *Mytho-Logik versus Theo-Logik: die Fülle des Gewachsenen und die monotheistische “tabula rasa”*, [in:] Th. Mooren, *Es gibt keinen Gott – außer Gott. Der Islam in der Welt der Religionen*, Würzburg, Altenberge 1996, p. 103-133. Cf. too M. Hayek, *Les arabes...*, op. cit., p. 11: “L’islam s’est ainsi constitué à travers une série de contradictions éprouvées et surmontées; il n’a pris pleinement conscience de son originalité que dans ces refus qui en font apparemment une religion du Non, de la négativité historique et théologique. La particule arabe négatrice, *L*, par laquelle débute la profession majeure et salvifique de la foi musulmane... révèle l’islam comme l’Antagoniste par excellence, comme l’*Adversité*”.

⁴⁵ Cf. too sūra 2, 285; 4, 54; 5, 48. For interpretation of these verses see too my study *Paulus und Muammad oder die Leidenschaft der Dissidenz. Anmerkungen zu zwei typisch semitischen Glaubensschicksalen*, [in:] Th. Mooren, *Es gibt keinen*

This clearly audacious construction, that Schoeps and others rightly link to typical elements of Judeo-Christian theology, leaves no doubt about the Prophet's belief that there has been no fundamental alteration, when it comes to the revelation sent by God to humankind. The message of the Koran simply is the endpoint, the *recapitulation* and *confirmation* (muṣaddiq; 5, 48) of all previous messages. It is the message sent to Abraham, the "true prophet", the ḥanīf. It is the strict monotheism as Islam understands it⁴⁶. Within this perspective one can speak of "development" or "history" of salvation only in the sense that firstly the prophets, and with them the receivers of the one and same message (of monotheism) are changing throughout the ages and places; secondly the Prophet Muḥammad, as *endpoint* of the series of prophets, has preeminence over the previous messengers. With it comes the claim that he is no longer sent to a particular people or culture but rather to humankind as a whole: "O humankind (an-nās)! I am sent to you all as the Messenger (rasūl) of God, to whom belongs the dominion of the heavens and the earth..." (S. 7, 158). This claim also reflects naturally on the followers of such a Prophet. Their community has to be the best: "You (Muslims) are the best of the communities (kuntum ḥaira ummatin) ever raised up for humankind. You enjoin what is allowed and forbid what is forbidden, and you believe in God..." (S. 3, 110). In other words, Islam as caretaker of Abraham's monotheistic truth is also the purest, most *reformed* religion the world has ever seen – sticking only to the essential, the faith in One God and the practice such a faith entails.

The perspective of prophethood wandering through the ages and coming to rest with Muḥammad and his community (umma), obviously, has consequences for 'Īsā (Jesus) and his umma. It allows the Koran *at the same time* to accept Jesus – as a prophet in the abrahamic-ḥanīfite sense (but sent to the Jews alone; S. 3, 49) *and* to reject "ortho-

Gott..., op. cit., p. 81-82.

⁴⁶ Also for the Judeo-Christians the *pneuma* of the one "true prophet", the prophet *alēthēs* or *tēs alētheias* – for them evidently Jesus – wanders from prophet to prophet until it finds its rest, has "come *ad requiem*" as they say, in the last one, the Son of Man. His final revelation, however, is nothing else than the one already given to Adam, First Man being indeed also the First Prophet. (For Islam and Adam, see below, my observations about the *ḥiṭā*!) Thus, the theologoumenon of the seven chairs (*hepta styloi*), the seven stages (prophets) the *pneuma* runs through. Moreover, the Judeo-Christians, as the Koran, avoid some prophets who are of vital interest for the "Greater Church" ("Großkirche") like Isias, Jeremy, etc. For details cf. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte...*, op. cit., p. 98-116, 334-342. For the concept of "Judeo-Christianity" see too the historical survey [in:] B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht...*, op. cit. p. 293-295.

dox" Christianity, i.e., the belief in divine filiation and a triune God⁴⁷. To accept Jesus – for instance when he reiterates that "no one is good but God alone" (Mt, 19, 17; Mk 10, 18) or that "you must worship the Lord your God, and serve him alone" (Mt 4, 10) etc. To reject orthodox Christianity – when this same Jesus becomes a victim of religious "exaggerations"⁴⁸. Exaggerations are statements like: "God is the Messiah, the son of Mary" or "God is the third of the three (in a Trinity)" (S. 5, 72/3). Against this the Koran affirms that Jesus, "son of Mary was no more than a messenger (ill rasūl)"; that he and his mother, although she was a holy woman, were "normal human beings", both in need of food (sūra 5, 75). Hence it is no surprise, that Jesus, when asked by God himself, if he had ever taught people to worship him (and his mother) besides God (min dūni-llahi), vigorously denies this! (S. 5, 116-7).

In sum, the ambiguity with regard to Jesus is only the consequence of the position taken in sūra 30, 30, where we already learned that Abraham's religion is the one of the "Ur-Zeit", the fiṭra, the primeval time of the origin of creation, a creation that does not suffer any alteration on the part of the Creator. This, in turn, can only mean that Abraham himself is the perfect recapitulation of someone else *before* him – namely Adam!⁴⁹. Also, the identity Abraham-Adam is the reason why Abraham is neither a Jew nor a Christian (S. 3, 67), since these distinctions are not part of the fiṭra⁵⁰.

"O people of the Book (Jews and Christians)! Why do you dispute about Abraham, while the Torah (taurāt) and the Gospel (inḡīl) were not revealed till after him? Have you then no sense?" (S. 3, 65).

In other words, Abraham's message should be accepted exactly because it is older than Torah and Gospel⁵¹. It is, and with it the Koran,

⁴⁷ Sometimes even Mary acquired "divine" status (See S. 5, 116). Taking this into account together with the vagueness in the description of the "orthodox" position (see the Koranic examples of sūra 5, 72-73, given below) one could perhaps say, "orthodox" means basically "non-judeo-christian".

⁴⁸ "O people of the Book (Jews and Christians): Do not exaggerate in your religion...! (lā taḡlū fī dinikum)" (S. 5, 77).

⁴⁹ The same, by the way, is true for Jesus: "The likeness of Jesus before God is the likeness of Adam..." (S. 3, 59).

⁵⁰ It was, however, the will of God *not* to maintain the original unity: "If God had willed, he would have made you one community (umma waida). Instead he wanted to put the strength of the different religious group to a test – "that he may test you in what he has given you; so compete in good deeds..." (S. 5, 48).

⁵¹ Cf. too S. 2, 129-133, etc. See for this also H.-J. Schoeps, *Theologie und Ge-*

theologically speaking, as message of the primeval times (fiṭra) the true “ur-monotheistic” message and thus in reality the message of the “ur-prophet”, First Man Adam⁵². To put it differently, every human being is born a “muslim”⁵³. This sounds extravagant only if we forget the above discussed identity between “islām” as “submission” (literal meaning) and “islām” as a “positive religion” (that appeared on the world stage historically *after* Judaism and Christianity)! At any rate, sūra 7, 172/3 about the “miṭāq” only underscores this conviction of primitive monotheistic innocence – and the obligation that comes with it. The miṭāq is the pact concluded between God and humanity, while the humans were still in “Adam’s loins”, a kind of platonic pre-existence, before they experienced their physical birth, their fall into history:

“172. And (remember) when your Lord brought forth from the Children of Adam, from their loins, their seed and made them testify as to themselves (saying): «Am I not your Lord?». They said: «Yes! We testify», lest you should say on the Day of Resurrection: «Verily, we have been unaware of this»”.

173. Or lest you should say: «It was only our fathers a foretime who took others as partners in worship along with God, and we were (merely their) descendants after them...»”⁵⁴.

In sum, history cannot offer any excuses for living the life of a polytheist. The fiṭra-monotheism is not negotiable. It overrules history, hence it is that irreplaceable element which is *constitutive* for our being what we are, namely humans. Each human being is *as such* an “animal monotheisticus”. Indeed, if the Prophet “thanks to his Lord’s grace” (bi-ni’mati rabbika; S. 52, 29) is able to claim something for himself, it is not a “divine title” of any kind, but a claim to be fully human! Fully human – because of the faith in the One God:

schichte..., op. cit., p. 336.

⁵² We encounter here again a thought figure of the Judeochristians concerning their self-understanding as the reform movement of Mosaic monotheism, i.e., why they considered themselves as followers of the true Mosaic religion. (Cf. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte...*, op. cit., p. 12-13, 342).

⁵³ We encounter this conviction again with the theologian and philosopher Gazzālī (Ilḥyā III, 56, 12ss). Al-Gazzālī insists that only education/culture (i.e., parents) are responsible for the religious alienation of the newborns away from Islam! Cf. A.J Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940, p. 44-45; see too Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 220, note 32.

⁵⁴ See too Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 83-85.

"Say, (O Muammad): «I am only a man like you (anā bašarun miṭlukum). It has been revealed to me that your God is One God...»" (S. 18, 110).

Finally, the interest the Koran shows for Abraham is not motivated by Abraham's faith-gesture alone, but also by the fact that he is father (remember sūra 14, 35, 37; 2, 128 etc.), in particular the father of Ishmael. To be sure, Isaac, his other son, is not neglected, but there are occasions, where Ishmael is mentioned before Isaac. For instance in sūra 2, 125: "... and we made covenant ('ahidnā) with Abraham and Ishmael (saying): purify my House (the Ka'bah at Mecca) for those who are circumambulating it..."⁵⁵. Also, for many Muslims it was not Isaac but Ishmael who was the destined victim to test Abraham's faith⁵⁶.

Why this interest for Ishmael?⁵⁷ On the Koranic level the answer to this question is never given in an explicit manner, but perhaps we are not far from the truth, if we venture in the following direction: For the Jewish people Abraham is important as the guarantor of the divine promise – "It is to your descendants that I will give this land... All the land within sight I will give to you and your descendants for ever. I will make your descendants like the dust on the ground... I mean to give it to you!"⁵⁸. In other words, what is at stake with Abraham is the blessing of Gn 12, 3⁵⁹, i.e., the alliance (berīt) between God and his Chosen People (Gn 17, 1-14), an alliance *exclusively* linked to Isaac (Gn 17, 19-21)! The expulsion of Hagar/Ishmael dissipates the slightest doubts in this matter (Gn 17, 18/9; 21, 8-21).

However, as if this seemed too harsh a measure even for the staunchest partisans of Isaac, the Bible does at least not forget Ishmael.

⁵⁵ Cf. for this also H. Gätje, *The Qur'an...*, op. cit., p. 11, 100, 102. See also: "And remember when Abraham and his son Ishmael were raising the foundations of the Ka'bah..." (S. 2, 127).

⁵⁶ H. Gätje, *The Qur'an...*, op. cit., p. 272, note 12: "The Qur'an mentions Abraham in a number of passages and includes several stories about him, including the story of the offering of his son (S 37, 102ff/100ff.), although it is not stated whether this son is Ishmael or Isaac..."

⁵⁷ For the following see Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran...*, op. cit., p. 63-72; M. Hayek, *Le Mystère...*, op. cit. p. 184-196 and by the same author: *Les arabes...*, op. cit., p. 87-118; Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 39-52, and by the same author: *Es gibt keinen Gott...*, op. cit., p. 67-102, and furthermore: "I do not adore...", op. cit., p. 48-66.

⁵⁸ Gn 12, 7; 13, 15-17, etc.

⁵⁹ "I will bless those who bless you; I will curse those who slight you. All the tribes of the earth shall bless themselves by you".

Ishmael does not totally fall out of the orbit of God's blessings. He is offered numerous descendants⁶⁰; he will be the father of twelve princes and the founder of a great nation (Gn 17, 20; 21, 18). This is *almost* as good as the promise made to Abraham, but falls short of the offer of true *berît* (Gn 17, 21). Even more so, hence Ishmael and his sons will be able to survive and taste the fruits of the divine promise made to them only in the state of perpetual adversity: "A wild ass of man he (Ishmael) will be, against every man, and every man against him, setting himself to defy all his brothers" (Gn 16, 12). Maybe it is here that we touch the deepest reason for the adversity or dissidence character of "islām" I discussed above. Yet, the story of Ishmael in the Bible does also this – it offers a window of opportunity to the Muslims as descendants of Ishmael, according to the Koran, to claim their due⁶¹. There are at least some passages in the Koran that insert themselves seamlessly into what I like to call the "dynamics of the ishmaelitic revendication", the protest against the Jewish and Christian attitude of exclusivity in matters of salvation:

"And the Jews and the Christians say: «We are the children of God and his loved ones». Say: «Why then does he punish you for your sins?». Nay, you are but (ordinary) human beings of those he has created..." (S. 5, 18).

"And they say: «None shall enter Paradise unless he (or she) be a Jew or a Christian». These are (only) their own desires. Say: «Produce your proof if you are truthful»" (S. 2, 111).

"The Jews say: «God's hand is tied up». Be their hands tied up and be they accursed for what they uttered. Nay, both his hands are widely outstretched..." (S. 5, 64).

In the eyes of the Prophet Muḥammad, one of the most tangible signs of God's outstretched hands was certainly the fact that the revelation of the Koran occurred in clear Arabic, and not in Hebrew or Greek for example: "And thus we have revealed to you a Koran in Arabic that you may warn the Mother of the Towns (Mecca) and all around it..." (S. 42, 7).

⁶⁰ Gn 16, 10: "I will make your descendants too numerous to be counted"; cf. too Gn 17, 20.

⁶¹ This is certainly how the emperor Heraklius (610-641) and his court theologians understood the sudden appearance of the "Hagarites" on the threshold of the Byzantine empire. Cf. A. Ducellier, *Le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII^e-XI^e siècle)*, Paris 1971, p. 23-36.

We have now gathered enough elements to advance some observations on how different the *same* Abraham is when it comes to Judaism, Islam and Christianity, or more precisely to OT, Koran and NT. At least with regard to the First Book of Moses we can say that Abraham emerges as the guarantor of the alliance, which means on the level of the Genesis numerous descendants and land to populate. The decisive aspect of the story of the Biblical patriarch, however, consists in this: the divine promise can only work its way through history thanks to the patriarch's *faith*. This faith has been at least tested twice: when Abraham (then still Abram) trusted Yahweh enough to leave everything behind, in particular his family and his father's house, in order to set out for the Promised Land (Gn 12, 1/2) and when he was ready to sacrifice Isaac (Gn 22, 1-19).

In the same vein, for the Koran Abraham undoubtedly figures as the "father of faith". The Koranic Abraham too has to break away from his father's house and to sacrifice his son. Also his faith has the flavour of both, the dissidence or exodus-gesture and the strength of strict obedience. Compared to his Biblical model, however, we can say that the faith of the Koranic Abraham is much more "formalised", i.e., moulded into an exclusivist monotheistic creed that on the level of Genesis was not yet available. This detail, however, points already into the direction of what constitutes, despite all the common ground, the greatest difference between the Biblical and the Koranic Abraham – the *total islamization* of the patriarch.

This islamization, on one side, narrows the scope of the role and action of the patriarch, hence his monotheism, if we listen to the respective verses in sūra 2 and 14, only seems to concern the people around Mecca. More important, however, is that the same islamized Abraham, thanks to his link with the *fiṭra*, with "ur-religion" and "ur-creation", also becomes a "universal" figure – parallel to Muḥammad's claim to be the prophet of humankind and not only of the Arabs, parallel also to Gn 12, 3 (the blessing of "all the tribes of the earth" through Abraham). The simple blood relationship with Abraham and his son Ishmael – even if this is a source of pride for the Arabs⁶² – does not make a person a Muslim: "My covenant ('ahdī) does not include evil-doers (zlimūn)", says God to Abraham precisely when the latter was begging him to put

⁶² "Arabism" had certainly its ideological role to play in Islamic history, but did not develop into a "salvation racism". Cf for this too T. Nagel, *Eine Abstammungslegende im mamlukischen Ägypten. Zur Problematik der Legitimation fremdbürtiger Machteliten im Islam*, p. 114, 116-117, [in:] P. Wunderli (ed.), *Herkunft und Ursprung...*, op. cit., p. 111-118.

some of his offspring into leading positions! (S. 2, 124)⁶³. Despite the parallelism between the Biblical "Promised Land" and the *safety* of the Meccan valley⁶⁴ (S. 2, 126, 14, 35 etc), what is at stake in the Koran is not a material good, i.e., land and descendants, but the universal offer to make one's peace (salām) with God, to be safe from his wrath! To reach this peace, there is only one method: faith!

In this, the spiritual content of the blessing and its universality that transcends all blood-lines the Abraham of the Koran is closer to the Christian Abraham than to the guarantor of the alliance (berīt) through Isaac alone on the level of Genesis. In particular, he is closer to the Abraham of the Pauline theology. Also Paul tries to break away from the "Promised Land" in the form of Canaan and an exclusive Isaac-based alliance in favour of an understanding of the promise made to Abraham as a universal *spiritual* blessing destined to all humankind. It is true that the picture of the blessing Paul has in mind differs under important aspects from the salvation discourse uttered by Islam. His is the salvation, the new creation, in Christ based upon the mystery of the Cross. But then again, the method to get there, to that "territory of the Cross" which is the new creation, is the same as the one employed by the Muslim for the attainment of his or her final spiritual goal: faith. Faith following the most faithful of all the faithful, a man called Abraham: "Take Abraham for example: he put his faith in God...!" (Ga 3, 6)⁶⁵.

Compared to the importance of Abraham in the letters of Paul the role of Abraham in the gospels seems almost pale. In Mt 3, 9 John the Baptist criticizes the Jews (Pharisees and Sadducees) in very harsh words for their religious self-assurance that makes them blind to repentance. Grounded is this religious "inactivism", so John the Baptist, in the belief that the Jews have Abraham for father – but "God can raise children for Abraham from these stones", vituperates the Baptist. The passage reminds us somehow of the Koranic polemics against Jewish and Christian religious exclusivism (S. 2, 111; 5, 18, 64; etc.), but does not tell us much about Abraham.

⁶³ "Ceux qui dans la postérité ismaëlienne tout aussi bien qu'isaaquienne... d'Abraham auront renié le patrimoine de la foi, sont mis à l'index et rejetés de la communauté. Il ne suffira donc pas de se dire fils d'Abraham selon la chair, mais de l'être aussi selon la foi". (M. Hayek, *Le Mystère...*, op. cit., p. 186).

⁶⁴ Whose fertility, however, is not granted – therefore Abraham's prayer to provide the people with fruits (S. 2, 126, etc.). See too S. 14, 37, that speaks of an "uncultivable valley" (bi-wādin ġairi ġī zar'in); cf. too R. Paret, *Der Koran...*, 271, ad. loc.; Chr. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000, p. 299-300.

⁶⁵ For Paul and Abraham see also my detailed analysis [in:] *Es gibt keinen Gott...*, op. cit., p. 70-79 and in *"I do not adore..."*, op. cit., p. 49-55.

The most famous gospel passage with regard to Abraham is probably Jn 8, 58: "I tell you most solemnly, before Abraham ever was, I Am". Here again, the context is clearly polemic. At stake is to prove that Jesus is "greater than our father Abraham, who is dead" (Jn 8, 53) and that Abraham "rejoiced to think that he would see my (i.e., Jesus') Day" (Jn 8, 56). There is clearly no attempt to present Jesus as a second Abraham in the way the Koran did it with regard to Muḥammad. On the contrary, the goal is to surpass Abraham. The new reality of the Johannine Jesus – a plain example of what the Koran would call an "exaggeration" – cannot be expressed in terms of recapitulation etc. Abraham becomes a "typos" of the past, a true prophetic figure, but he is nowhere close to the full salvation Jesus brings. As Erik Peterson puts it with regard to the intended sacrifice of his son: Abraham is not allowed to spread his own blood, nor the blood of his son. The true salvific sacrifice occurs only in Christ⁶⁶.

I like to conclude with a testimony the Jesus of the Synoptics himself delivers with regard to Abraham. I have in mind the well-known legal case of the seven brothers who all marry the same woman. The case is presented to Jesus by Sadducees known for their denial of the resurrection. Yet, what greater homage can be paid to the Biblical patriarch than to be named as one of the guarantors of the faith in just that – the resurrection, hence God, because he is God "is not of the dead but of the living". And the *living* are these: Abraham (at the first place!), Isaac and Jacob! (Mt 22, 23-33; Mk12, 18-27). Is there a brighter, more future-oriented beacon for the Islamo-Christian dialogue than this Abraham, the "father of the living?".

Jesus the Son of God

The fundamental position of the Koran when it comes to Jesus, son of Mary, has already been outlined while discussing the role of the prophets within the horizon of the *fiṭra*. In this last section of my paper I briefly like to make three points concerning the question of why Islam reacts so strongly in face of the Christian assertion of God's fatherhood, i.e., the divine filiation of Jesus. I am aware of the complexity of the question, even more so on the side of Christian theol-

⁶⁶ Peterson insists on this point in his criticism of Luther and the Reformation. By not taking fully into account the fundamental difference between Abraham and Jesus, the Reformation, so Peterson, ends up with a "purely declamatory theory of justification" ("eine reine deklaratorische Rechtfertigungslehre"). See the analysis [in:] B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht...*, op. cit., p. 184-186.

ogy, hence Christian theology at its best has always been, and always will be, a wrestling with this one fundamental question: Who is Jesus? And the answers have been many – producing more a cacophony than a harmony!⁶⁷

My first point consists in focusing again on the Koranic protest against Jewish and Christian religious exclusivism. As we have seen, according to sūra 2, 111 “Paradise” is practically closed to non-Jews and non-Christians. The reason: only Jews and Christians are “the *children*” (“sons”: *abnā’ ū*) of God and his loved ones” (S. 5, 18). In other words, the use of any kind of “kinship language” with regard to God – to call God “father” and ourselves his “children” – seems to harbour a deeply-rooted attitude of *discrimination* against those who do not enjoy such close kinship relation with God. The question here is not if this *has* to be so and if Christians acting the way the Koran describes it are justified in what they are doing⁶⁸. Rather it has to be acknowledged that in the run of history the temptation of embracing a discriminatory position in the name of God’s fatherhood and Jesus’ divine filiation has not been avoided.

Maybe the discriminatory position taken by Jews and Christians with regard to the “other” in the name of kinship-privileges has also strengthened the determination of the Prophet to embrace neither Judaism nor Christianity, but to find his “own way” out of the religious crisis that had shaken him at the age of forty-two. Being like Ishmael, the excluded “wild ass”, so to speak, would he have ever felt “at home” in the womb of these two great religions?

My second point directs to the Prophet’s acquaintance with the Arab Judeo-Christian milieu. First of all, it might come as a surprise to learn how strong Judeo-Christianity was among the Arabs. Taubes, for instance, points out that up to the X. century we still have testimonies in Arab manuscripts on Judeo-Christians, thus attesting to their presence on Arabian soil. For him it makes no doubt, that the Prophet did not, like a master-chef, simply mix up some Jewish and some Christian concepts to “fabricate his Islam”. Rather he has made his own some very precise Judeo-Christian traditions and incorporated them in the Koran⁶⁹.

This route is even more forcefully pursued by Schoeps who

⁶⁷ For the following see Th. Mooren, *Paternité et Généalogie...*, op. cit., p. 174-231 and my study: *The Trinity in the Eyes of Islamic Theology*, [in:] “I do not adore...”, op. cit., p. 78-107.

⁶⁸ Cf. Th. Mooren, *On the Border...*, op. cit., p. 126-132.

⁶⁹ Cf. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993, p. 34-35.

states that an "indirect dependency of Muḥammad from sectarian Judeo-Christianity is beyond any doubt"⁷⁰. Even more, it is through Islam as one of its driving forces that Judeo-Christianity has been preserved until today on the stage of world history and history of religions⁷¹. Lüling, for his part, goes in the same direction when he calls Muḥammad "extremely knowledgeable in Judeo-Christian theology"⁷². Lüling even draws our attention to some sources, like al-Ya'qūbī, according to which already the Prophet's grandfather 'Abdalmuṭṭalib was considered to be a "second Abraham" with a theology close to Judeo-Christianity rejection of the cult of images, belief in One God, establishment of a "sunna", i.e., a set of rules, all of this later incorporated by Muḥammad into the Koran⁷³.

The reason why I mention the Arab Judeo-Christian connection does not lie in an attempt to reduce Islam to something else, whose simple copy it then would be, deprived of all originality⁷⁴. Rather I try

⁷⁰ H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte...*, op. cit., p. 343; my transl. Th. M.

⁷¹ "Und somit ergibt sich als Paradox wahrhaft weltgeschichtlichen Ausmaßes die Tatsache, daß das Judenchristentum zwar in der christlichen Kirche untergegangen ist, aber im Islam sich konserviert hat und in einigen seiner treibenden Impulse bis in unsere Tage hineinreicht" (H.-J., Schoeps, *Theologie und Geschichte...*, op. cit., p. 342).

⁷² See G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am "christlichen" Abendland*, Erlangen 1981, p. 355, note 29. Cf. too by the same author: *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen 1974; *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und der christlichen Theologie*, Erlangen 1992.

⁷³ Cf. G. Lüling, *Die Wiederentdeckung...*, op. cit., p. 255; cf. also *ibid.*, p. 398, note 79. While Schoeps and Lüling stress above all the Judeo-Christian character of the "Ur-Koran" or of some of the driving forces of Islam in general, Luxenberg, in his *Die syro-aramäische Lesart des Koran* tries to demonstrate that the "Ur-Koran" or what is considered to be the "first Meccan periode" is *as kitāb*, the Holy Book, in reality nothing else than a Syro-Aramaic version (that was later no longer correctly understood) of the canonical Jewish and Christian scriptures *plus* some apocrypha. The *kiāth*, according to Luxenberg, even refers to orthodox Christian practices like the celebration of the Last Supper! (Cf. Chr. Luxenberg, *ibid.*, p. 79-83, 275-298, etc.).

⁷⁴ Also we should not forget that the theological question we are studying here is only one current of Islamic theology. If it is true that at a given moment in its process of development Islam has been fascinated by the "Judeo-Christian problem" – soon other preoccupations will take the center stage. Islam will turn more and more his back on christological problems and succumb to a growing fascination with the old Arab pagan world and Arab nationalism. (Cf. G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an...*, op. cit., p. 406-412, and by the same author: *Die Wiederentdeckung...*, op. cit., p. 205-212, 309-311). The end-result is that the Koranic monotheism or Islamic theology in general is "Biblical" only in his "Abrahamitic-Ishmaelitic" phase, but no lon-

to present arguments that can help us understand the resistance on the part of the Koran with regard to any theology that considers Jesus (or the Messiah for that matter) to be the "son of God". The Koran does not do it, *because* Judeo-Christianity does not do it. For Judeo-Christian as for Late Judaism both groups living at the crossroads with different kinds of Gnosticism and other sectarian formations⁷⁵ "the *kyrios*-title of the Messiah is a title he bears only because of his *angelic* nature"⁷⁶ and not because he is God's "son". For a theology that developed itself along this line including the recapitulation-scheme Jesus-New Moses⁷⁷ and thus considered Jesus above all as the *true Prophet* and *mighty Angelos*⁷⁸, there was no interest to embark on a theology of Jesus' divine filiation.

So much for what I call the "outside" reasons for the Islamic rejection of a theology of divine filiation with regard to Jesus; "outside" in the sense of being conditioned by the historical context. Yet, there is still one last point dealing with "inside" reasons produced by the Ko-

ger in its totality. Hence the Vatican II Council positions Islam in *Lumen Gentium*, II, de populo Dei § 16 among the "nature religions", i.e., those who acknowledge a Creator-God without the help of the written word of the Bible ("Sed propositum et eos amplectitur, qui Creatorem agnoscunt, inter quos imprimis Musulmanos..."). It is true, Islam gets the first place among this category of religions (imprimis), but its link with Abraham is reduced to a belief on the part of the Muslims ("qui fidem Abrahae se tenere profitentes"), contrary to the creed in One God. Here Islamo-Christian unity is stressed: "*noibiscum* (with us!) Deum adorant unicum, misericordem, homines die novissimo judicaturum". (See for this Th. Mooren, *Pengantar Agama Islam. I. Islam. Pencapaian Identitas Oran Arab*, Pematang Siantar, Indonesia, p. 106-113). Maybe we could say that Islam is a typical religion "on the border" permanently oscillating between Bible and "nature".

⁷⁵ For the resulting multitude of Messianic expectations in Late Judaism and the fact that often they don't have much to do with the OT see for instance B. Noack, *Spätjudentum und Heilsgeschichte...*, op. cit., p. 90-93; H.-G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte...*, op. cit., p. 164-172. For the complex relationship between these groups, Judeo-Christians (of different generations), Jews, Gnostics (Ebionites, etc.), "Greater Chruch" ("Großkirche"), etc., – and all of them (often) bitterly divided among themselves – see H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte...*, op. cit., p. 304-334.

⁷⁶ G. Lüling, *Über den Ur-Qur'ān...*, op. cit., p. 65 (italics and transl. by Th. M.), with regard to the "*rabbāniyyūn*" of sūra 3, 79 (according to Lüling: "angels of dominion"/"Herrschaftsengel"; *ibid.*, 67; for Judeo-Christian angelology see also Lülings interpretation of 4, 171/2, in his *Die Wiederentdeckung...*, op. cit., p. 69-71; cf. too *ibid.*, p. 55-6, 60-72, 307.

⁷⁷ Cf. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte...*, op. cit., p. 87-116.

⁷⁸ See too the "Wonder Counselor (Angel)" of Is. 9, 6; cf. for this G. Lüling, *Die Wiederentdeckung...*, op. cit., p. 55.

ran in order to sustain its position in the matter we are discussing. In sūra 17, 111 we read:

“And say: «All the praises and thanks be to God who has not taken a son (lam yattahid waladan) and who has no partner in his dominion, nor he is low to have a wali»” (helper, protector or supporter).

We can clearly see here that what is at stake⁷⁹ is not the question, if the “son of God” is (wrongly) understood in a “physical” sense or not. What only and alone matters is the fact that in the eyes of the Koran, according to the anthropological model it works with, “having a son” is equivalent to a situation of power-sharing and co-ownership, the very backbone of the notion of *širk*. Once a man enters the web of kinship relations – since “taking a son” normally includes “taking a wife” (or wives) – i.e., relations that are based upon a code of mutual rights and obligations, the loss of personal autonomy is inevitable. Inevitable but *necessary* – since it is the only way for a man to survive! In other words, a man *needs* a son because of his own weaknesses, and in the run of daily life there are many of them. Sickness, old age, need of protection in various situations including wars – all this and much more are good reasons for “taking” a son or sons⁸⁰. Last but not least, a man needs a son because of his own mortality. His “survival” is only guaranteed by a son holding up his memory, his achievements are only secured through the production of heirs.

Yet, all this, we see it immediately, does not, cannot apply to God!⁸¹. In fact, his being-God is demonstrated exactly by the fact that he is not in need of what is essential, fundamental and absolute necessary for humankind. He is God because he is absolutely *self-sufficient*: “(The unbelievers) say: «God has taken a son. Glory to him! He is enough to himself (al-ḡanyyu lahū)!»”⁸². He was not in need of anyone when

⁷⁹ For the following see for instance my studies [in:] *Anthropos, Monothéisme et anthropologie*, and *The Lonely God and His Rebellious Children. Monotheism and ufism*, [in:] “I do not adore...”, op. cit., p. 108-115.

⁸⁰ Again it does not matter, if the son is “procured” through blood-relationship or adoption, for instance!

⁸¹ Cf. also S. 4, 171; 6, 101; 43, 15-16; 53, 21-23; 112, 2-3, etc. As especially sūra 53, 22-23 show (“Is it for you the males and for Him the females? That would be a division most unfair!”; unfair (“ḡizā”) because daughters are not what an Arab male is wishing for!; cf. S. 16, 57-59, etc.) the social “needs” are defined on the basis of a patriarchal system. Therefore the real argument runs via the son(s).

⁸² Cf. also S. 4, 131; 22, 64; 31, 26, etc. – Already Aristotle argues that a *truly* self-sufficient being is either an animal or God, but never a human being!

it came to creation, he is strong enough to govern the world alone, he does not die and is not in need of an heir. Furthermore, only because he is *ġanyyu* and thus was capable of creating the world *alone* and for a first time, he will also be capable of creating it a second time, when the world is up for the final judgement (cf. *sūra* 75, 36-40; 31, 28, etc.). Try to weaken God by destroying his autonomy, by spinning a whole network of kinship relations around him, and be it one single son – and the whole monotheistic belief system will lose its stringency. Thus, the verdict is out, not only on the preislamic pagan gods, but also on the Christian Trinity. Trinity is *širk*, the illicit association between God and what is not Him, and those who utter such a belief, are exaggerating *mušriks*, associationists:

“O Christians! Do not exaggerate in your religion! ... Say not «Three!» Cease. It is better for you. For God is One God, glory to him. Far exalted is he above having a son. To him belongs all that is in the heavens and all that is on the earth. And God is all-sufficient as a disposer of affairs” (S. 4, 171)⁸³.

Cf. O. Langer, *Legitimitas spuria? Zu einigen Legitimationsformen in theologischen und mystischen Texten*, p. 56, [in:] P. Wunderli (ed), *Herkunft und Ursprung...*, op. cit., p. 53-70.

⁸³ For more on Islam and Trinity see my detailed study in “*I do not adore...*”, op. cit., p. 78-107. It might well be, as Lüling sustains, because of the role Judeo-Christianity played in the formation of Islam (see my discussion above!), that the term “*mušrik*” was initially coined not against pagans who practised “*širk*”, associationism, but against “trinitarian” Christians. (The same thing would then apply also to Abraham the anti-“*mušrik*”!) Lüling might also be right in supposing a later “revisionist” attitude of the Muslim intelligentsia with regard to the Christian elements in the Prophet’s early theological elaborations. To avoid the thorny and potentially harmful discussion of christological questions altogether, the Koranic main enemy, the *mušrik*, was then redesigned as the idolatrous pagan and the importance of the Prophet’s original wrestling with trinitarian theology occluded. (Cf. G. Lüling, *Die Wiederentdeckung...*, op. cit., p. 205-212; 309-311, etc.; Th. Mooren, *Es gibt keinen Gott...*, op. cit., p. 91-92, note 244.). Finally, the supposed Judeo-Christian elements in the Koran have to co-exist with Muḥammad the visionary as we encountered him at the beginning of the present study. There is no reason to put into doubt that the Prophet *also* acted in such a way that he could be taken by his contemporaries as the mad poet he denies so forcefully to be! Furthermore, there is nothing in Muḥammad’s visions that is incompatible with Judeo-Christian theology in the sense that they do not depict the intimacy of a “son” sitting in the womb of his “father”, but the distance of two bows’ length between God and his Prophet!

It is true that the Koran's anti-filiation discourse in order to establish what is a basic fact for all "natural" theology, namely God's self-sufficiency, only works before the background of a typical patriarchal tribal society. It is also true that anthropology, if ever, should only be used in a strictly analogical manner when it comes to positive statements about "God". Furthermore, the anthropological reality allows several interpretations, depending on what point one wants to make⁸⁴. Christians for instance use that very "son" in order to express the *freedom* they have acquired in Christ, being now able to call God *Father*. They are no longer his slaves but his children (Ga 4, 1-11; 2Co 3, 9, 17 etc.). Logically speaking, by stressing this point, the problem the Koran takes issue with (namely that a God who is "father" is *ipso facto* weak and powerless and therefore cannot be "God") might thus remain unsolved or unsolvable. It might not be possible on the level of pure logic to state God's absolute power and his mercy in one and the same breath, while still using anthropology as building block for the theological discourse. At least if one understands "fatherhood" in the way the Koran does.

Yet, be this as it might be – we can certainly learn from this dilemma, how careful one has to be in dealing with positive dogmatic statements in a given dialogue situation⁸⁵. One has to develop a "feeling" for the motives and intentions that lie beyond the mantle of language. One has to enter the "language game" (Wittgenstein) *of the other*, to detect its rules, its grammar. Only then can we discover the *validity* which is not the same as the plain truth of a given statement. And that is all what is needed to foster mutual respect.

There might never be a unity between religions on logical, i.e., purely rational grounds, unless someone simply surrenders to the arguments of the other side. Does the Koran not warn: "Never will the Jews nor the Christians be pleased with you (O Muḥammad), till you follow their religion! (S. 2, 120)"? Yet, history tells us not only that this kind of zeal worked both ways. It also tells us this: that unity within diversity and vice versa is not asking for the total surrender of the dialogue partner, in particular not on the level of dogmatic discourse. Instead, it points to the direction of a rivalry in an altogether different field – the field of sainthood, i.e., good deeds!⁸⁶: "Be patient; verily God wastes not the reward of the good-doers" (S. 11, 115).

⁸⁴ See for this Th. Mooren, *Macht und Einsamkeit Gottes...*, op. cit., p. 76-86, 172.

⁸⁵ See also my *Warum Muslime Christen nicht verstehen können*, "Kontinente", No 30, 1995, p. 25.

⁸⁶ See also my arguments [in:] *On the Border...*, op. cit., p. 76-84.



THOMAS MOOREN OFMCAP

**Unity in Diversity. The “Prophets” Muḥammad, Abraham and Jesus
and the Islamo-Christian Dialogue**

Abstract

The author argues that dialogue between Islam and Christianity is necessary to avoid intolerance and politicization of both religions. However, a real dialogue must be based not only on achieving easy approval resulting from the real similarities, but also – and perhaps primarily – on becoming aware of the differences. Such a dialogue can lead to unity in diversity, in which there will be no place for domination of a party, but rather a competition in faith and investigation towards achieving holiness.

The article discusses three problems that largely divide Christians and Muslims: Muhammad as a prophet, the role of Abraham in the Islamic revelation and the question of divine filiation of Jesus. The author, relying on the Qur’an, presents mainly the standpoint of Islam (supplemented for comparison with relevant excerpts from the book of Genesis and the New Testament) that sees Mohammed and his revelation as the crowning of a long series of prophets. Although Jesus also is considered a prophet and is one of the most important ones, but suras of the Qur’an strongly emphasize that he cannot be God’s son, because it would impair the perfection and self-sufficiency of the one God, and thus would deny His divinity. The Koran also performs the “Islamization” of Abraham, seeing him as a fully conscious follower of the monotheistic, universalistic religion and a kind of prefiguration of Muhammad – the only just one struggling with pagan (and even more broadly – un-Islamic) environment.

Keywords: Muḥammad, Abraham, Jesus, Islamology, Missiology, Islamo-Christian Dialogue, Interreligious Dialogue.

THOMAS MOOREN OFMCAP

**Jedność w różnorodności. „Prorocy” Mahomet, Abraham i Jezus
a islamsko-chrześcijański dialog**

Streszczenie

Autor dowodzi, że dialog pomiędzy islamem a chrześcijaństwem jest warunkiem uniknięcia nietolerancji i polityzacji tych religii.

Jednak rzeczywisty dialog musi opierać się nie tylko na osiągnięciu łatwej zgody wynikającej z realnych podobieństw, lecz również – a może przede wszystkim – na uświadomieniu sobie różnic. Taki dialog może doprowadzić do jedności w różnorodności, w której nie będzie miejsca na dominację którejś ze stron, lecz raczej na współzawodnictwo w wierze i w dochodzeniu do świętości.

W artykule zostały omówione trzy problemy, które w znacznym stopniu dzielą chrześcijan i muzułmanów: Mahomet jako prorok, rola Abrahama w muzułmańskim objawieniu i kwestia Bożego synostwa Jezusa. Autor, opierając się na Koranie, przedstawia głównie stanowisko islamu (uzupełnione dla porównania odpowiednimi fragmentami z księgi Rodzaju i Nowego Testamentu), które widzi w Mahomecie i jego objawieniu ukoronowanie długiego szeregu proroków. Choć Jezus również uznany został za proroka i to jednego z najważniejszych, jednak sury Koranu mocno podkreślają, że nie może on być Bożym synem, ponieważ umniejszałoby to doskonałość i samowystarczalność jedyne Boga, a tym samym zaprzeczałoby Jego boskości. Koran dokonuje również „islamizacji” Abrahama, widząc w nim w pełni świadomego wyznawcę monoteistycznej, uniwersalistycznej religii i swego rodzaju prefigurację Mahometa – jedyne sprawiedliwego zmagającego się z pogańskim (a nawet szerzej – nieislamskim) otoczeniem.

Słowa kluczowe: Mahomet, Abraham, Jezus, islamologia, misjologia, dialog islamo-chrześcijański, dialog międzyreligijny.

Interreligious Dialogue in Practice. Letter to a New Bishop

Felix Körner SJ

koerner@unigre.it

Gregorian University



Felix Körner was born in 1963 in Offenbach, Germany. He studied philosophy in Munich and theology at the Heythrop College. He holds MA and PhD in Islamic Studies (thesis under prof. Rotraud Wielandt, Bamberg) and STD in dogmatics (paper under prof. Barbara Hallensleben, Fribourg). From 2002 to 2008 he taught Muslim-Christian dialogue in Ankara. At present, he is a professor of dogmatics and theology of religions at the Gregorian University in Rome. His research covers Koran hermeneutics, contemporary Turkey, ecumenism and sacramental theology.

The present paper is the result of a meeting with newly ordained bishops, organised by the Pontifical Congregation for the Evangelisation of Peoples, on September 19, 2014.

I. Mission

The Church's mission today is reconciliation, healing and making the Kingdom of God present in the world¹. In other words, the Church has to evangelise; and "inter-religious dialogue is a part of the Church's evangelising mission"². This formula is a theologically profound affirmation; it requires unfolding in the light of five questions.

¹ Francis, *Evangelii gaudium* (176).

² John Paul II, *Redemptoris missio* (55).

1. What is evangelisation? With the erection of a new dicastery and the “Year of Faith”, perhaps too much has already been said on “New Evangelisation”. If one explains New Evangelisation as a regaining of lost Church territory, one is reducing its theological depth to a revivalism or *reconquista*. “Evangelisation” needs to be treated as the Catholic alternative to evangelism. As opposed to any type of activism which would only count faith change successes, evangelisation considers the Good News to be the powerful inspiration to shape all human living conditions in the sense of the Gospel³. Evangelisation in its full sense is also directed towards the Church itself, because God’s pilgrim people, too, is in need of conversion⁴. Therefore, true evangelisation is also a self-critical re-reading of what we have done so far under the label of the Gospel of Christ.

2. What is dialogue? Dialogue, before being a particular type of activity among others, is the mode that needs to mark all our doing and being⁵. It is the humility to accept that my interlocutor is already touched by God’s Spirit and that through him or her, Christ is communicating something new to me. That is true also of interreligious dialogue: it is a chance of mutual “purification and enrichment”⁶.

³ II Vatican Council, *Apostolicam actuositatem* (2) gives a soteriological description of what lay Christians, here lay believers in particular, do: “They exercise the apostolate in fact by their activity directed to the evangelisation and sanctification of human beings and to the penetrating and perfecting of the temporal order through the spirit of the Gospel. In this way, their temporal activity openly bears witness to Christ and promotes the salvation of humanity”.

⁴ John Paul II, *Redemptoris missio* (57) envisages a mutual advancement for those who encounter believers of other religious traditions; for the Church, that is a positive challenge, says John Paul II: “Dialogue leads to inner purification and conversion which, if pursued with docility to the Holy Spirit, will be spiritually fruitful”.

⁵ Secretariat for Non-Christians, *Dialogue and Mission*, 1984 (29): “Before all else, dialogue is a manner of acting, an attitude; a spirit which guides one’s conduct. It implies concern, respect, and hospitality toward the other. It leaves room for the other person’s identity, modes of expression, and values. Dialogue is thus the norm and necessary manner of every form of Christian mission, as well as of every aspect of it, whether one speaks of simple presence and witness, service, or direct proclamation (CIC 787, n. 1). Any sense of mission not permeated by such a dialogical spirit would go against the demands of true humanity and against the teachings of the Gospel”.

⁶ Benedict XVI, in his final Christmas discourse to the Pontifical Curia, December 21, 2012. Pope Francis uses the formula, which goes back to *Dialogue and Mission* of 1984 (21), [in:] *Evangelii gaudium* (250).

3. What is the relation between interreligious dialogue and proclamation? It would counter the all permeating character of dialogue to distribute some of our time and energy to it and other to proclaiming the Good News of Christ. It is helpful to reflect on how we are using the word “and” in such cases. While titles like “Dialogue and Mission” or “Dialogue and Proclamation” imply an interpenetration and mutual illumination of the two dynamics, a formulation like “Dialogue in Truth and Charity”⁷ should not make us believe that sometimes we need to resort to Charity (dialogue), when what we really want is impossible: Truth (proclamation). The point of being Christians has never been an attempt to balance charity and truth like a pair of values; rather, the Church strives to always live out Christ fully, who is truth and love. That is why Ephesians speaks of an ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (being truthful in charity – 4,15) and Benedict XVI of *Caritas in Veritate*⁸. The “and” in “Dialogue in truth and charity” is perhaps not as innocent as it looks. For interfaith encounters, the relation between dialogue and proclamation means this: it is a unique liberation to accept Christ’s Paschal mystery and we want everybody to come to know it – but many will not accept it – now, this is not the end of our relationship with them – rather, new areas of encounter, interaction and collaboration are, thus, opening up.

4. What is the goal of interreligious dialogue? Rather than talking of our “agenda” in dialogue, it is better to what our *hopes* in it are. Five can be listed: we hope to find practical solutions in issues of conflict – we hope to understand our fellow human beings’ background and foundation of their needs better – we hope to discover our own faith and tradition better – we hope that others might discover Jesus Christ – we hope that even with those who do not join the Church we can formulate and live truly humane values. This list also shows that, as opposed to ecumenical dialogue, the point of interfaith encounters, including theological exchanges, is not to find formula to express our common faith. Difference in religious belonging and theological divergence do not impede a constructive societal togetherness. To put it simply, we can be friends in difference.

⁷ That is the name of a 2014 document of the Pontifical Council of Interreligious Dialogue.

⁸ Cf., also *Ecclesiam suam* (82, in several other languages – 85): “In a dialogue conducted with this kind of foresight, truth is wedded to charity and understanding to love”. And, more recently, *Evangelii gaudium* (250): “An attitude of openness in truth and in love must characterize the dialogue with the followers of non-Christian religions”.

5. What, then, to do? Here, I want to make some suggestions to the local Churches' bishops; I will proceed in three steps: person-time-place.

II. Action

1. Person. Every diocese should have a representative for interreligious relations. Titles like "Interlocutor for interfaith relations" or "Director of the office for interreligious dialogue" are just as apt as a more specific "Officer for Christian-Muslim contacts". Persons responsible in this area need a special formation and/or a long-standing experience in friendly relations with neighbours from other religious traditions, sound theological competence, a healthy judgement and a mature spirituality: the representative must be a person of peace. It is not necessarily a priest. The person should not be given the office if she/he cannot develop a certain enthusiasm for interreligious dialogue. It is unwise to mix your interfaith representation with any ecumenical office; but Jewish-Christian relations can, differing from the Roman division, come under interreligious dialogue. The representative needs to be in exchange with his/her colleagues from the other dioceses of the same Bishops' Conference, for feedback, criticism, discernment, inspiration and encouragement. It is easily possible that she/he will be criticised by a certain type of Catholics for being too close to "those others", for being a traitor of the Church's cause or for not having a clear identity and solid doctrine. Therefore, she/he needs your special support. The representatives are supposed to work on seven levels:

- a) Acquaintance – they need to have friendly contacts with leaders of other religious communities and be able to judge which occasion they might be invited or addressed to. Also, they might suggest to those leaders to install, on their side, an analogous representative like themselves and care for natural, friendly relations with their counterparts.
- b) Advice – they need to have a basic knowledge on the theological, canonical, legal and pastoral problems that arise in interreligious situations, especially in interreligious partnerships, and be able to give competent counselling, or refer people in need to a specialised counsellor.
- c) Inspiration – they can encourage local, e.g. parish groups, to interfaith relations. Often, these groups need to be sustained and given new ideas after the first enthusiasm has evaporated. They can also motivate schools to have interreligious awareness days, churches to orga-

nise a “day of open doors,” and, for example, the youngsters preparing for confirmation to visit their peers from another religious community.

- d) Information – they can provide a database and basic library to facilitate understanding of what is going on in other religious communities; but he/she will often also be the first to be asked by non-Christians about the Catholic faith. There is a rich, solid and multilingual website that responds to theological questions from one particular religion: the “Muslims ask – Christians answer” service launched by Christian W. Troll SJ⁹.
- e) Mediation – they will also be the first person to be called to act in case of a grave problem. The question is always, how can a next step towards peace be walked together? Since often the interfaith representative is a young person, it is wiser if the bishop himself takes the lead in a moment of traumatising conflict; but his interreligious expert is called to mark out such situations, give advice, and already in calmer times, prepare a scenario.
- f) Formation – they will also have to give impulses for the continued education of protagonists and parishioners. In a catechists’ or priests’ meeting it may be sometimes them to give a talk, sometimes, they might find a representative of another community to speak there, or invite a Catholic expert.
- g) Feedback – they must also point out to their bishops where they feel – even in the bishop himself – a lack of interfaith sensitivity, by explaining how a gesture or word might be understood by others; further, they are to identify which other fields of interreligious attention need a diocesan commitment. For example, often a check-up is needed in what textbooks, teachers and classroom atmospheres transmit about religious variety, respect for difference and strategies of conflict resolution.

A larger diocese or, at least, the Bishops’ Conference in places where a non-Christian religion is a major factor for Church life, there ought to be an expert who has studied at doctoral level that other religion, with linguistic research, knowledge of story and texts, but also in

⁹ See: www.antwortenanmuslime.com (German); www.answers-to-muslims.com (English); www.islamacevaplar.com (Turkish); www.asilatulmuslimin.com (Arabic); www.porseshhayemusulmanan.com (Farsi); www.reponsesauxmusulmans.com (French); www.menjawabmuslim.com (Indonesian); www.rispost-eaimusulmani.com (Italian); www.otvetymusulmanam.com (Russian); www.respuestasalislam.com (Spanish); www.muslimsawalmasihijawab.com (Urdu).

contact with contemporary members of another religious tradition. No living religion is a static set of doctrines. There are movements of modernisation – sometimes simplistic or radicalising – and movements of a serious rethinking within the formative systems of the other religion. Therefore, an expert-to-be should also be aware of, and in dialogue with, the contemporary schools of thought and development within the religious community to be studied. Such a Catholic expert will, as a theologian acquainted with historical criticism and hermeneutic questions, often be able to challenge and accompany such rethinking movements in a helpful way.

III. Time

1. Feasts. Every year, the Pontifical Council for Interreligious Dialogue writes a letter to the Muslims on the Occasion of the end of Ramaḍān, for Buddhists on Vesakh and for the Hindus on Deepavali. Mind that the dates are shifting; but they can be found online. If the local ordinary does not transmit the letter from Rome, the addressees will hardly receive it. Why not take the opportunity? Also, you can write your own letter.

2. Invitations. Muslims will also want to invite you to an Iftār meal. It is the evening “break fast” during the month of Ramaḍān; other religious communities have similar occasions and invitations. It would be very good for your own flock, for your non-Catholic neighbours – and often also for your own spiritual enrichment – to accept such an invitation. You may think of Christ, who accepted invitations from others, too. It is normally not at all embarrassing to ask whether you might bring another person, which might, then, be your interfaith responsible. During the meal, you will usually be expected to give a speech. In a Muslim setting, you can always quote *Nostra aetate* (3). Also, speaking about Jesus and Mary is highly appreciated; and Pope Francis is a convincing witness for many non-Christians. A quote from *Evangelii gaudium* 250sq. is clearly in place.

3. Call. Muslims structure their days with five prayer times; a call to prayer is sounded today via loud-speakers. Since the first daily prayer is at sunrise, the call can be disturbing. Good will and patience is required for a sound mediation here.

IV. Place

1. Territory. Help people to get beyond a territorial way of thinking. There are no “Christian”, “Muslim” or “Buddhist” countries defined by geography. Many believers of all religious communities are open to the argument of religious liberty: faith is a loving selfgiving; therefore it presupposes freedom; forced love is simply not love.

2. Violence. Also, most non-Christians living in your diocese will want to live in peace and security; they will disapprove of violence committed in the name of their religion. They cannot be held responsible for the injustice of what is going on, say, in Saudi Arabia or the brutality of the so-called “Islamic State”. We do not want to be accused of the Christian (!) atrocities of, e.g., recent U.S. administrations, like the Abū Gayb torture prison, either. It is also important to know that others hardly ever hate Christians but typically identify Christianity with Western successes and look at us with an inferiority complex or in fear of losing their own identity. – It is always wise to present yourself in honest humility, in Jesus’ own style, and to point out that human beings realise their identity precisely in friendship with others. If an incident of violence has happened, religious leaders need to condemn such deeds convincingly. Keep in contact with them especially in such times of crisis; and remind the Christians entrusted to you that Jesus gives the example and the courage for a non-violent peace building.

3. Prayer. There are good occasions for praying in the presence of non-Christians. We distinguish between interreligious prayer – recited by members of different religions together and multi-religious prayer – different prayers for each religion, recited subsequently in an interreligious gathering with the others attending in respectful silence. The Assisi style is multireligious rather than interreligious prayer. For public occasions, that is the right orientation. In a private occasion, when, for example, a sick Muslim you visit asks you to pray with him, you will, of course, not prevent him, e.g., from repeating your words¹⁰. Public prayer by a Church representative is automatically a witnessing to our faith, especially to what prayer is, for us. In prayer we – at least implicitly – always acknowledge that we can only truly pray because of God’s gracious gift of communion; our prayer is founded on the history

¹⁰ During a private occasion, when, for example, a sick Muslim you visit asks you to pray with him, you will, of course, not prevent him, e.g., from repeating your words.

of salvation testified to by the Bible¹¹. An interreligious prayer cannot witness to this gratitude of our prayer “through Christ”.

4. Churches. Our churches are, already as buildings, excellent occasions to explain our faith. Some churches have written sheets that do not only inform about the history and architecture but also respond to the typical perplexities of non-Christians concerning the religious meaning of the spine and the gate, the holy water and the collection box, the stained glass windows and the pews, the pulpit and the altar, the tabernacle and the cross, the red light and the candles, Our Lady and the Stations of the Cross. Also, some churches have good experience in forming “church guides”: faithful who find an accessible language to open up to outsiders the significance of our symbols.

5. Hospitality. Letting individuals or a group of a non-Christian religious community pray in a Catholic Church is not problematic. It should be a gesture of hospitality, e.g., for people travelling or while their own house of prayer cannot be used. Such hospitality has its own rules and an exceptional character. Of course, this is a sensitive subject because some Catholics might fear that the others are claiming Christian territory. Such preoccupations can be discussed with the parties involved¹².

6. Liturgy. Believers of other religions can attend our liturgies, and they are welcome. They should however be told that Holy Communion will not be administered to them, which is not a lack of hospitality: rather, receiving the body of Christ is an act of confession of one’s belonging to the body of Christ, the Church – a confession the visitors surely do not want to make. If they want to belong to the body of Christ, there is catechesis. Also, Christians can visit non-Christian prayer services. They can pray in silence or watch in respect; repeating the gestures of the others is inappropriate; even where it is not insulting but encouraged, it is a sign of belonging which the follower of Christ does not want to give.

¹¹ The other argument, that we cannot pray with non-Christians because we have a different understanding of God (Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity. Pastoral Orientations for Interreligious Dialogue* 82) is less convincing; my understanding of God may also be fundamentally different from another Christian. After all, according to this criterion, I could not even pray with Mother Mary.

¹² Again, *Dialogue in Truth and Charity* is alarmist here (84).

7. Caritas. Christian charity work is by definition a service given independent of religious belonging. In our hospitals, chaplains and other pastoral staff can acquire deeper competence in how to help non-Christian patients and their families. In a more structured ambience, it may be a good idea to establish a pastoral care in coordination with the relevant non-Christian authorities. In many religions, there is no, or no established, reflected, tradition of pastoral care. Traditionally, the *imām* or rabbi, for example, may have judicial and liturgical, rather than pastoral functions; but recently, there has been a change of role expectation and self-understanding. Other communities might be helped with our experience and formative structures for pastoral care.

8. Education. A formative aim for our schools and seminars is “interreligious competence”. That presupposes a spiritual grounding in the friendship with Christ; from there, good formula to express and verbalise the mystery of Christ will develop. In seminaries and other places of theological education, one teacher should have particular interreligious expertise. It is risky to send, for example, a young priest for a deep study of another religion. Not that, normally, his Christian faith is in danger; but his colleagues and many lay people will challenge him for not doing what a shepherd should do. Also, his future integration into the regular teaching curriculum of theology often proves difficult. Still, there are very good reasons to invest quality people in this mission. One reason is that the whole of a theological institution will get new inspiration from such a teacher; and interreligious competence does not primarily refer to knowledge about the doctrines of others – it is, rather, an occasion to clarify Catholic reflection. After all, non-Christian fellow believers¹³ ask us, often, the most interesting questions. Interreligious dialogue is, in this sense, a *locus theologicus*.

V. Contradiction

A bishop open to interreligious dialogue will be in trouble. Recurring objections to interreligious dialogue are the following four:

1. Lack of genuine interlocutors. Other religions have – one hears – no theologians; or, they may have a theological tradition but the representatives we get to speak with lack theological training; or, our interlocutors are the softies, while those who stand the true line would

¹³ Benedict XVI used the word *autre croyant* for the fellow Muslim and Jew in *Ecclesia in Medio Oriente* (19).

never dialogue; or, people in dialogue come to us for selfish purposes; or, they represent only a small minority of the other religion.

It is true that sometimes other religious leaders try to instrumentalise a multireligious alliance for purposes that only apparently square with the Gospel. For example, at times we are invited to “condemn homosexuality” together. We can then explain the Catholic view that homosexuals are to be respected. Further, in response to the objection, one can point out that it may take time to find truly influential interlocutors; but also, the friendship with a person of limited representativity and repercussion can prove to be a bridge to more understanding. Furthermore, a professionally conducted diocesan interreligious programme often also challenges the other side to set up a clearer, and more representative, structures.

2. Lack of staff and time. We have – this is another objection – more important things to do. The option for the poor or for the youth is priority, and one cannot do everything. Interreligious dialogue is for dioceses that have excess human resources.

A reflection starting from this doubt should take into account that the responsibility of the Catholic Church present in any part of the world is to be the leaven for God’s Kingdom, is to be the bridge builder for understanding, reconciliation and peace. If the Church is not taking on this responsibility, it is betraying its mission for selfish concerns.

3. Lack of success. At least since Vatican II, the Church is involved in interreligious dialogue. What is the result? More Christians are persecuted, more religious violence is undermining formerly harmonious societies: in short – one might conclude – dialogue simply does not function.

In reaction to that objection it is, first of all, worthwhile pointing out that one can make a similar objection to the whole existence of the Church: it has been around for 2000 years, and humanity still lives in selfish greed exploiting each other. Both remarks, the one questioning the effectiveness of dialogue and the one questioning the effectiveness of the Church are helpfully considered together. Of course, we have not done all the good we should have done; but some good has come about – compassion, for example, is a value in many cultures now, and astonishing friendships have grown. We need to improve our activities, but human weakness does not disprove the necessity of the institution. On the point of Christians persecuted it is also worthwhile remarking that the Catholic Church wants to raise an awareness of the problem of discrimination against any religion.

4. Loss of missionary conviction. In the eyes of its critics, a commitment to interreligious dialogue is a sign of – or path towards – fading vigour in trying to win others for Christ.

A profound answer to this will take the worries seriously; the driving force behind any missionary activity must be the hope, nourished by the Spirit of Christ, that things can become better, and that we have a role to play in this history. The spiritual energy nourishing any Catholic commitment – also the commitment to interreligious dialogue – is, however, precisely this: the hope that God will be transforming this world into a better place, and that he calls us to collaborate in this transformation. So, the vigour for dialogue and the vigour for proclamation are no alternatives. Those who really pray and work for evangelisation, are also sincere in their relations with other believers. Pope Francis gives a great example here. Another aspect should be added; a Christian coming to know other religions discovers more clearly the joy and liberation of living in Christ.

Conclusion

Dialogue criticism is interestingly common also in Church contexts. When you do your first steps as religious leader in interreligious dialogue, you risk to be scolded by your adversaries, and even by your friends, for being naïve and a weakling, for betraying your own mission, indeed your own religion, and for not seeing the real agenda of others. It may help you to remember that Jesus has been accused of all that, too, by adversaries and friends. Jesus obeyed and trusted his Heavenly Father and therefore led the risky life of meekness.

“Our dialogue must be accompanied by that meekness which Christ bade us learn from Himself. ... It is peaceful, has no use for extreme methods, is patient under contradiction and inclines towards generosity”¹⁴.

¹⁴ Paul VI, *Ecclesiam suam* 81 (in several other languages, 83).

~ • ~

FELIX KÖRNER SJ

How Interreligious Dialogue can be Christian Witness.**Letter to a New Bishop****Abstract**

How can a local Church be, at the same time, a credible, convincing witness to Christ's Kingdom and pro-active in the attitude of openness, reconciliation, understanding and collaboration? In other words, how to be God's people in mission and in dialogue? *Letter to a New Bishop* offers theological grounds and provides some suggestions and material for a truly Catholic encounter with other believers. It begins with a brief overview of the relevant terminology: mission, evangelisation, interreligious dialogue and proclamation. It then proposes several concrete propositions of how to set up and run a diocesan office, or an organisation, charged with interreligious dialogue and related matters. The *Letter* addresses also some common misconceptions about the idea of interreligious dialogue, and encourages its advocates to carry on this difficult, but so desperately needed, work.

Keywords: Interreligious dialogue, theology of religions, Christian-Muslim encounter, pastoral programme.

FELIX KÖRNER SJ

Chrześcijańskie świadectwo w dialogu międzyreligijnym.**List do Nowego Biskupa****Streszczenie**

W jaki sposób Kościół może praktykować postawę otwartości, pojednania, zrozumienia i współpracy, niosąc zarazem wiarygodne i przekonujące świadectwo o Królestwie Bożym? Innymi słowy, w jaki sposób winniśmy być chrześcijanami, a przy tym ludźmi misji i dialogu? *List do Nowego Biskupa*, teologicznie spójny, stanowi zaproszenie do skorzystania z kilku propozycji w tym względzie. Po krótkim przeglądzie terminologii tematu jak misja, ewangelizacja, dialog międzyreligijny i proklamacja, jego autor przechodzi do konkretnych sugestii dotyczących ustanowienia i prowadzenia specjalnej komórki, lub organizacji diecezjalnej, obciążonej zadaniem prowadzenia dialogu międzyreligijnego i zajmowania się wszelkimi innymi związanymi z nim tematami. W dalszym ciągu Listu jego autor zmierza się z kilkoma najbar-

dziej rozpowszechnionymi błędnymi mniemaniami na temat dialogu międzyreligijnego, oraz zachęca jego zwolenników do kontynuowania tego trudnego, ale jakże potrzebnego, dzieła.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, teologia religii, relacje między chrześcijanami i muzułmanami, program duszpasterski.

L'islam au Brésil. Des cases d'esclaves au cœur des grands centres urbains

Karl-Heinz Arenz SVD

arenz@free.fr

Université Fédérale du Pará (UFPA) à Belém



L'auteur est membre de la Société du Verbe Divin (SVD) et professeur d'histoire moderne et contemporaine à l'Université Fédérale du Pará (UFPA) à Belém au Brésil.

Le Brésil est connu comme pays qui abrite le plus grand nombre de catholiques au monde. Cela s'explique par l'histoire de ce demi-continent où la colonisation portugaise suivait les principes du *padroado*, c'est-à-dire le système de patronage exercé par le roi lusitain sur toutes les activités religieuses de l'Église catholique, rendant la présence d'autres religions dans la colonie impossible. Même après l'indépendance du Brésil, acquise en 1822, cette logique ne changea guère, au moins jusqu'à la proclamation de la République en 1889.

Malgré cela, l'islam – grâce à son caractère de religion monothéiste d'envergure universelle – eut une présence continue, pendant les trois siècles de la colonisation qui précédèrent l'indépendance. Évidemment, de nos jours, la foi musulmane est de plus en plus visible, de par la construction de mosquées dans les grandes villes, ainsi que du port du voile par des femmes et des jeunes filles croyantes.

Cependant, l'islam n'a pas réussi, jusqu'à présent, à se rendre plus représentatif au niveau national. Cela se doit, en grande partie, au lien historique très fort avec des groupes de déportés (les esclaves africains) et d'immigrés ethniques (surtout, Syro-Libanais et Palestiniens). En général, l'appartenance des musulmans brésiliens à des groupes

spécifiques minoritaires n'a toujours pas changé leur visibilité de manière significative.

Il n'existe pas de chiffres exacts concernant les musulmans qui vivent actuellement au Brésil. L'IBGE (Institut brésilien de géographie et de statistique) indique, en 2010, un total de 35.167, des hommes pour la plupart (21.042) et des habitants de centres urbains (34.894)¹. Par contre, des organisations communautaires, comme la *Sociedade Beneficente Muçulmana* (SBM), parlent d'environ 1,5 million². Cette divergence considérable qui va de 0,018% à 0,78% des chiffres sur une population, à l'époque, de 190.755.800, révèle combien la présence de l'islam est ou méconnue ou, de certaine façon, encore peu visible³.

Cela dit, nous nous proposons dans cet article de retracer les chemins parcourus par des croyants musulmans au long de l'histoire du Brésil et de définir, avec plus de précision, sa situation actuelle dans ce pays sud-américain aux dimensions continentales. Un des problèmes les plus graves qui se pose est celui du manque de recherches plus approfondies. En fait, l'apparente marginalité de l'islam au Brésil au cours de l'histoire lui a conféré une sorte d'invisibilité. Néanmoins, l'accroissement significatif de mosquées⁴, surtout dans les grandes villes au Sud et au Sud-Est brésilien, depuis les années 1990, et de la présence de plus en plus remarquable de sujets liés à l'islam dans les médias fait que la religion musulmane est en train de s'établir de façon durable dans le pays et dans la conscience de ses habitants. Mais pour mieux comprendre cette présence il faut remonter à l'histoire.

¹ Voir IBGE. Censo demográfico 2010: população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião - Brasil, 2010 (Tabela 1.4.1), ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/tab1_4.pdf [entrée: 17.03.2015].

² Voir Islã no Brasil, www.mesquitabrasil.com.br/isla_brasil.php [entrée: 17.03.2015].

³ Cristina Maria de Castro explique cette divergence par le fait que, à l'occasion du recensement de 2010, beaucoup de musulmans ont été enregistrés dans la catégorie «autres», mais aussi, que les organisations islamiques tendent à exagérer le chiffre total de leurs fidèles. Voir C.M. de Castro, *A construção de identidades muçulmanas: um enfoque comparativo entre duas comunidades paulistas, "DADOS"*. Revista de Ciências Sociais, v. 57, n. 4, 2014, p. 1048.

⁴ Le reporter Rodrigo Cardoso mentionne un accroissement de 70 mosquées en 2005 à 115 en 2014, ayant comme source de son information l'*União Nacional Islâmica* et deux professeurs d'universités renommées. Voir R. Cardoso, *Os caminhos do Islã no Brasil*, www.istoe.com.br/reportagens/349181_OS+CAMINHOS+DO+ISLA+NO+BRASIL [entrée: 15.03.2015].

Les esclaves malês.

Une présence militante de l'islam au XIX^e siècle

Malgré les hypothèses qui affirment la présence de marins de confession musulmane ou, au moins, d'origine morsi⁵, sur les bateaux qui, sous le commandement de Pedro Alvares Cabral, atteignirent la côte brésilienne le 22 avril 1500, des registres concernant les adeptes ou les coutumes de l'islam dans la nouvelle colonie portugaise en Amérique du Sud sont plutôt rares et indirects. La documentation de l'Inquisition portugaise comprend quelques procès remarquables contre des ex-fidèles de l'islam, comme le montrent les recherches de Rogério de Oliveira Ribas, de Ahmed Boucharb, de Maria Filomena Lopes de Barros et de José Alberto Rodrigues da Silva Tavim⁶. Néanmoins, aucun des auteurs ne fait de références spécifiques à l'Amérique lusitane.

Si les recherches sur les morsi au Brésil sont encore peu avancées, celles sur des esclaves musulmans sont plus nombreuses. Dans ce contexte, les travaux de João José Reis sur les «Malês» sont incontournables⁷. Publié en 1986, le livre *Rebelião escrava no Brasil* a fait connaître au grand public un mouvement de résistance d'esclaves noirs musulmans jusqu'alors peu analysé par les historiens du pays. Selon l'auteur, la révolte éclata dans la nuit de 24 au 25 janvier 1835 à Salvador. Tandis que l'on célébrait la fête en honneur de Notre-Dame *da Guia* dans l'église de *Bonfim*, les esclaves africains adeptes de l'islam

⁵ *Morsi* est la dénomination des descendants des Maures qui, après leur conversion au catholicisme suite à la *Reconquista* castillane et portugaise, furent autorisés à rester dans les pays chrétiens de la péninsule ibérique. En général, le terme se réfère, presque exclusivement, aux Maures installés en Espagne. La plupart d'entre eux en furent expulsés définitivement au début du XVII^e siècle sous le règne du roi Philippe III.

⁶ Voir R. Ribas de Oliveira, "*Cide Abdella*": *um marabuto na Inquisição Portuguesa dos Quinhentos*. XXIII Simpósio Nacional de História (ANPUH), Londrina-PR, 2005, <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0895.pdf> [entrée: 17.03.2015]; A. Boucharb, *Os pseudo-mouriscos de Portugal no séc. XVI: estudo de uma especificidade a partir das fontes inquisitoriais*, Lisbonne 2004; M.F.L. de Barros, J.A.R. Tavim da Silva, *Cristãos(ões)-Novos(as), Mouriscos(as), Judeus e Mouros; diálogos em trânsito no Portugal Moderno (séculos XVI-XVIII)*, http://sefarad-studies.org/image/users/136725/ftp/my_files/Filomena%20Barros%20and%20Jos_%20Alberto%20Tavim-1.pdf?id=12629528 [entrée: 17.03.2015].

⁷ J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*, São Paulo 2003.

commémorèrent, en cachette, le Ramadan. Cette commémoration spécifique du 25 janvier – il s'agissait très probablement de la *Laylat-al-Qadr*, c'est-à-dire, la «Nuit du Destin»⁸ – aboutit à une révolte ouverte. Même poussée par des Noirs musulmans, largement minoritaires, celle-ci entraîna maints autres esclaves. Ainsi, selon Reis, environ six cents personnes étaient directement impliquées dans la déflagration du mouvement. À l'époque ce chiffre était considérable, car il correspondait à 1% de la population de la ville qui comptait 65.500 habitants, dont 40% étaient constitués par des esclaves noirs et mulâtres. D'après João José Reis, les révoltés cherchaient l'adhésion générale des Noirs à leur mouvement, dont deux tiers étaient nés en Afrique. Néanmoins, au moment où ils s'apprêtèrent à se joindre aux esclaves venus expressément des plantations et des *engenhos*⁹ des alentours, la route leur fut barrée par des soldats. Après un combat intense, on comptait, outre de nombreux blessés, plus de soixante-dix révoltés et dix soldats morts. Nombre de ceux qui essayaient de s'enfuir, se noyèrent dans la baie. Les punitions infligées aux révoltés étaient sévères: prison, fouettement en public, déportation (généralement vers les possessions lusitaines en Afrique) et condamnation à mort. Mais, d'un total de seize condamnés à la peine capitale, seulement quatre furent exécutés. Malheureusement, il n'existe pas d'informations plus détaillées quant aux préparatifs de la révolte, ni sur l'organisation coutumière de ceux que l'on nommait «Malês»¹⁰.

Jusqu'à aujourd'hui il reste même des doutes sur l'origine et l'identité ethniques spécifiques des révoltés. En fait, il y a plusieurs hypothèses par rapport à l'étymologie du terme *malê*. João José Reis cherche la racine dans le mot yoruba *imale* qui signifie simplement «musulman». Par conséquent, l'auteur affirme qu'il s'agissait surtout

⁸ En l'an 1835, le mois du Ramadan s'étendit du 1^{er} au 29 janvier. Conformément à la tradition, la Nuit du Destin, dans laquelle la plupart des musulmans célèbrent la révélation du Coran au Prophète Mahomet, se situe lors de l'une des dernières nuits d'un jour impair du mois de Ramadan. Par conséquent, le 25 janvier 1835, qui correspondit au 25 Ramadan de l'an 1250 après l'Hégire, était une de ces nuits réservées à cette commémoration. Par rapport à la conversion des dates du calendrier grégorien à l'islamique. Voir <http://habibur.com/hijri/ce-1835/1/> [entrée: 19.03.2015].

⁹ L'*engenho* désigne, surtout dans le contexte du Brésil colonial, une vaste propriété destinée à la production de sucre. Généralement, elle regroupait la plantation de canne à sucre, le «moulin» (lieu de fabrication du sucre), la résidence du seigneur et les cases des esclaves.

¹⁰ Voir J.J. de Reis, *A revolta dos Malês em 1835*, p. 3-4, 10, www.educacao.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf [entrée: 17.03.2015].

de musulmans de langue yoruba qui, en tant que groupe ethnolinguistique, étaient connus à Bahia comme *nagôs*. En fait, après la révolte, 80% des Malês capturés se définirent comme tels. Mais Reis compte aussi des Noirs islamisés d'autres origines ethniques parmi les Malês, dont spécialement des Haoussas, membres d'un autre groupe ethnique originaire de l'Afrique occidentale¹¹.

Mais il y a encore d'autres théories. Fawzia Oliveira Barros da Cunha les résume comme suit:

«Plusieurs auteurs suggèrent que le terme dérive de *má-lei* [portugais pour „mauvaise loi“], car les catholiques auraient ainsi considéré l'islam; d'autres associent le mot malê à Malan qui signifie maître ou clerc. Des auteurs comme [Raimundo Nina] Rodrigues (1982) et [Roger] Bastide (1971) prétendent que le terme vient de Mali pour faire allusion aux fondateurs de l'Empire de Mali, royaume musulman dans la vallée du fleuve Niger. Au Brésil, mais particulièrement à Bahia, où se concentra la majorité des esclaves musulmans, malê désignait l'Africain qui avait adopté l'islam»¹².

Ces Noirs-ci furent ainsi décrits par Arthur Ramos de façon stéréotypée: «Ils étaient de haute taille, robustes, forts et laborieux. Pareils à d'autres Noirs musulmans, ils portaient une barbiche, ils menaient une vie réglée et austère et ne se mêlaient pas aux autres esclaves»¹³. Selon Fawzia Oliveira Barros da Cunha, les Malês cherchèrent, de façon discrète, à préserver leur religion au Brésil. Ainsi, ils auraient promu, dans la clandestinité, des activités d'alphabétisation et de mémorisation du Coran. Ces efforts auraient contribué à faire de ces esclaves les protagonistes de mouvements de libération au XIX^e siècle. En fait, l'identité ethnique et une religion combative convergèrent pour entraîner les esclaves malês à devenir des leaders séditieux. L'insurrection de plus grande envergure était justement celle qui eut lieu en 1835, à Bahia. Une fois subjugués, les révoltés musulmans les plus engagés furent déportés vers l'Afrique afin de diminuer leur influence sur d'autres Noirs. Quant aux autres combattants, la plupart se maintinrent, selon

¹¹ Ibidem, p. 3, 6, 8.

¹² F.O. Barros da Cunha, *Véus sobre a Rua Halfeld: um estudo sobre as mulheres muçulmanas da mesquita de Juiz de Fora e o uso do véu*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora 2006, p. 39. Traduction du portugais.

¹³ A. Ramos, *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Rio de Janeiro 1972, p. 45. Traduction du portugais.

l'auteur, dans la clandestinité pour éviter une persécution plus ample. De cette façon, la religion islamique subit, après 1835, des répressions sévères, ce qui diminuait la possibilité de la diffuser et de réaliser ouvertement des activités rituelles¹⁴. Quant au culte et à la transmission du credo musulman, João José Reis remarque qu'avant la persécution un «fort mouvement de prosélytisme et conversion [à l'islam] était en cours à Bahia»¹⁵.

En ce qui concerne les motifs de la révolte des Malés en 1835, ils ne sont pas tout à fait clairs. Certains chercheurs ont soutenu la thèse selon laquelle la révolte aurait été conçue par les Malés en tant que djihad pour tuer les Noirs «païens», c'est-à-dire catholiques baptisés. Les premiers qui en ont parlé étaient, au début du XX^e siècle, le médecin et ethnographe Raimundo Nina Rodrigues et le prêtre jésuite Ignace Étienne Brazil. Leur opinion a été reprise, vers la fin du siècle, par l'américain Clyde Ahman Winters et le nigérian Yusuf A. Nzibo. João José Reis réfuta la théorie du djihad, sur la base d'une analyse approfondie de certains documents contemporains¹⁶. Rosemarie Quiring-Zoche confirme, tout en s'appuyant justement sur João José Reis, mais aussi sur Paulo Fernando de Moraes Farias, que la cible des révoltés n'était pas les églises, mais les bâtiments de l'administration publique. En fait, les slogans les plus scandés à l'occasion, comme: «Vive les Nagôs!» ou «Mort aux Blancs!», sont exempts de toute allusion religieuse¹⁷.

João José Reis affirme que les révoltés désiraient la fin de l'esclavage des Africains, mais qu'ils ne prétendaient pas à une extinction du système esclavagiste en tant que tel. Selon l'auteur, il existe des documents qui les accusent d'avoir prévu la mise en esclavage des mulâtres et le massacre de Blancs et Noirs nés en Europe et au Brésil. Quoi qu'il en soit, pour Reis la révolte n'était pas aveugle ou simple acte de désespoir, mais un mouvement politique concret, en vue d'un changement ou même de la prise du gouvernement comme premiers objectifs¹⁸. Néanmoins, l'auteur n'exclut pas – et même souligne – la dimension religieuse qui motivait les rebelles:

«Même appuyés par des Africains non-musulmans, qui, à leur tour, entrèrent dans la lutte, les Malés furent les responsables

¹⁴ Voir F.O. Barros da Cunha, *Véus sobre...*, op. cit., p. 39-40.

¹⁵ J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, op. cit., p. 130. Traduction du portugais.

¹⁶ R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa ou luta política? O levante dos Malês da Bahia segundo uma fonte islâmica*, «Revista Afro-Ásia», v. 19, n. 20, 1997, p. 230-231.

¹⁷ Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 232.

¹⁸ Voir J.J. Reis, *A revolta dos Malês...*, art. cit., p. 6.

de la préparation et de la mobilisation des rebelles. Ses réunions – réalisées dans les maisons de Noirs affranchis, les cases d’esclaves en ville ou sur les lieux de travail – mélangeaient la conspiration, les prières et les leçons pendant lesquelles on exerçait la récitation, la mémorisation et l’écriture du Coran, le livre sacré de l’islam. Même le soulèvement devait avoir lieu à la fin du mois sacré du Ramadan, le mois de jeûne musulman. Les Malês descendirent dans la rue pour faire la guerre, habillés d’un abada blanc, espèce de tunique typiquement musulmane et, outre cela, portant autour du cou et dans des pochettes des amulettes protectrices. Celles-ci étaient faites de copies, sur papier, de prières et de passages tirés du Coran, soigneusement pliées et mises dans des pochettes en cuir ou en tissu. Ces amulettes furent confectionnées par des maîtres musulmans, dont beaucoup étaient à la tête de la révolte, pour donner ainsi à leurs disciples leur bénédiction et la certitude de la victoire»¹⁹.

Paul Lovejoy analyse l’activité des musulmans séditieux au Brésil à partir d’une analyse plus ample qui inclut leur continent d’origine. Ainsi, il explicite que les Malês étaient les porteurs des transformations qui étaient en cours en Afrique occidentale dès le début du XIX^e siècle, dont surtout les impacts des différents mouvements du *djihad* – qu’il nomme aussi «réforme islamique» – qui menait à la constitution du grand Califat de Sokoto en 1804²⁰. Pour cette raison, l’auteur insiste pour «réévaluer le rôle des musulmans dans la résistance contre l’esclavage aux Amériques»²¹.

La production et l’usage d’objets et de textes indispensables pour la pratique religieuse islamique par les Malês étaient considérables, malgré le fait que le Brésil impérial ne permettait pas l’exercice public d’aucun autre culte que le catholique. Ainsi, João José Reis signale l’existence de maintes sources primaires écrites en arabe par des

¹⁹ Ibidem. Traduction du portugais. Aussi Rosemarie Quiring-Zoche signale l’utilisation fréquente d’amulettes, généralement des bouts de papiers contenant des vers du Coran. Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 230.

²⁰ Voir P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese*, «Revista Topoi», v. 15, n. 28, 2014, p. 25-29. L’auteur part d’une liaison directe entre les réformes islamiques en Afrique occidentale, les modifications du trafic négrier et les résistances d’esclaves au Brésil et à Cuba. Aussi Rosemarie Quiring-Zoche fait référence à des mouvances de *djihad* en Afrique occidentale en tant que mobile pour le soulèvement malê. Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 231.

²¹ P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental...*, art. cit., p. 64. Traduction du portugais.

Malês²². Aussi Paul Lovejoy fait observer que les archives publiques de l'État de Bahia gardent des documents en arabe. Ceux-ci furent analysés par Rolf Reichert et Vincent Monteil dans les années 1960²³. Tout indique que l'usage de l'arabe était, sinon courant, au moins répandu parmi les Malês, surtout en raison de leurs obligations religieuses et la nécessité d'une communication par écrit dans une langue et un alphabet connus, même de façon rudimentaire, parmi eux. Paul Lovejoy nomme l'arabe à Bahia «une sorte de lingua franca» employée par les esclaves musulmans²⁴.

Outre l'emploi de l'arabe, enseigné de forme précaire dans des écoles coraniques clandestines, des contacts casuels, voire fortuits, avec des clercs arabophones avaient un certain impact sur la communauté malée. Ainsi, Rosemarie Quiring-Zoche présente un récit rédigé par Abd al-Rahman al-Baghdadi al-Dimashqi, un imam qui, suite au naufrage d'un navire ottoman dans l'océan Atlantique, en 1865, échouait sur les côtes brésiliennes où il constate, avec stupeur, la présence de croyants musulmans qui sont tous des as-sudan, c'est-à-dire, des Noirs. Selon ce voyageur arabe infortuné, certaines pratiques rituelles et quotidiennes de ses croyants sud-américains n'étaient pas conformes aux coutumes prescrites par la loi islamique. D'après son récit, l'imam se met à apprendre le portugais pour instruire ensuite ses coreligionnaires. Il fait référence à des nombreuses résistances qu'il rencontra, surtout dans l'usage d'amulettes et la consommation d'alcool. Attribuant les réticences à l'égard de sa catéchèse à l'omniprésence des rites et images catholiques, mais aussi à la diffusion de maintes pratiques «païennes» (non islamiques) parmi les Noirs, dont la plupart remontaient à des traditions africaines, le clerc arabe se montre conscient des difficultés inhérentes aux adeptes de l'islam qui habitent le dar-al-harb. Ce terme, littéralement «maison de la guerre», désigne les endroits qui se trouvent hors d'une société entièrement islamique où la vie au jour le jour ne peut être réglée que difficilement selon les préceptes du Coran et de la Charia²⁵.

²² Voir J.J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*, op. cit., p. 271.

²³ Voir P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental...*, art. cit., p. 58. L'auteur cite les ouvrages suivants: R. Reichert, *L'Insurrection d'esclaves de 1835 à la lumière des documents arabes des Archives publiques de l'État de Bahia (Brésil)*, «Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire», série B, v. 29, n. 1-2, 1967, p. 99-104 [R. Reichert, *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*, Salvador 1979]; V. Monteil, *Análise dos 25 documentos árabes dos Malês da Bahia (1835)*, «Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire», série B, v. 29, n. 1-2, 1967, p. 88-98.

²⁴ Voir P.E. Lovejoy, *Jihad na África ocidental...*, art. cit., p. 62. Traduction du portugais.

²⁵ Voir R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 232-235.

Même étant arrivé à Bahia une trentaine d'année après l'insurrection de Malês, le récit d'Abd al-Rahman al-Baghdadi al-Dimashqi montre combien les événements du soulèvement étaient encore présents dans la mémoire de la communauté musulmane locale:

«À plusieurs reprises, je leur posais des questions par rapport à la raison pour laquelle ils s'efforcèrent tant de cacher leur religion, bien que les états [autorités] leur garantissent toutes les libertés que l'on désire. Et ils me relatèrent qu'il y avait eu une guerre entre eux et les chrétiens. Les Noirs avaient comme but de contrôler les terres, mais les chrétiens avaient emporté la victoire. Il était de notoriété parmi eux que ce soulèvement avait débuté au sein d'une communauté musulmane qui existait parmi les groupes [religieux] des Noirs. C'était eux qui décidèrent cette affaire parmi eux, vu qu'il existe diverses religions [parmi les Noirs], comme nous l'avons signalé plus haut. En outre, les musulmans refusent [de déclarer publiquement] leur religion jusqu'à aujourd'hui par crainte du danger que les chrétiens, en se rendant compte que quelqu'un suit l'islam, les tuent, les déportent ou les jettent en prison pour le reste de la vie»²⁶.

Ce passage, rédigé dans le dernier quart du XIX^e siècle – l'auteur resta une décennie entière au Brésil – révèle combien l'islam était déjà en train de devenir une religion invisible. Même l'abolition de l'esclavage (1888) et, plus encore, la proclamation de la République (1889), qui supprima la position privilégiée de l'Église catholique en tant que seul culte officiellement reconnu et introduisit la liberté religieuse, n'attribuèrent pas pour autant à la foi musulmane un statut officiel. Au contraire, le caractère autoritaire du nouveau régime, son discours positiviste, sa politique de «blanchissement» – moyennant la promotion de l'immigration d'Européens – et le maintien des Noirs dans une position subalterne et marginale, empêchèrent complètement une présence de l'islam au-delà des cases des ex-esclaves²⁷.

²⁶ R. Quiring-Zoche, *Luta religiosa...*, art. cit., p. 234. Traduction du portugais. Le texte contient aussi une reproduction du passage en arabe, la langue originale.

²⁷ Par rapport à la politique et la mentalité à l'époque de la «Première République» au Brésil (1889-1930), voir: M.H.S. Patto, *Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres*, «Estudos Avançados», v. 13, n. 35, 1999, p. 167-198.

**Les immigrés syro-libanais.
Une présence discrète depuis le début du XX^e siècle**

L'islam gagna, quand même, une nouvelle visibilité au Brésil, juste au tournant du XIX^e au XX^e siècle, ayant comme protagonistes des immigrés arabes d'origine libanaise et syrienne. Les premiers arrivés en 1880, étaient en majorité des chrétiens maronites et orthodoxes, mais avec une présence musulmane significative. En tant que détenteurs de passeports émis par l'Empire Ottoman, les nouveaux arrivés furent appelés génériquement des «Turcs», expression encore très courante jusqu'à aujourd'hui au Brésil. À la différence des immigrés italiens et allemands, qui arrivaient plus nombreux à la même époque, l'entrée des Syro-Libanais ne reçut aucun appui officiel de la part de l'État ou de certaines classes économiques, comme les planteurs de café du Sud-Est brésilien (qui employèrent un grand nombre d'Italiens). Tandis que l'entrée des Européens était censée «blanchir» la population du pays – surtout après l'abolition de l'esclavage en 1888 – et dynamiser l'activité agricole, les arabophones se spécialisèrent, souvent de façon complètement autonome, dans le petit commerce.

La plupart d'entre eux gagnèrent leur vie comme colporteurs. En fait, nombre de ces vendeurs ambulants arabophones, chrétiens et musulmans, parcoururent l'immense intérieur du pays. Grâce à leurs itinérances, la population rurale, qui vivait dans des situations de dépendance économique et d'isolement géographique, participait aux agréments de la société moderne, moyennant l'acquisition – souvent selon un système rudimentaire de troc – de casseroles métalliques, haches, couteaux, textiles, etc. Les Syro-Libanais contribuèrent, ainsi, à rendre les rapports entre le sertão, le vaste hinterland, et les quelques centres urbains plus étroits. En fait, plus flexibles que les commerçants d'origine portugaise, les moyen-orientaux se rendirent auprès de leurs clients dont ils facilitaient aussi les conditions de paiement. Pour cela, ils furent aussi dénommés Turcos de prestação qui veut dire «Turcs du paiement par acomptes». Comme ils sont arrivés au Brésil au moment d'une forte urbanisation, la plupart d'eux réussirent sans beaucoup de problèmes à ouvrir, après quelques années d'errance dans le sertão, un petit commerce dans une conglomération urbaine stratégique. Comme employés, ils préféraient faire appel à des compatriotes, généralement issus de leur grande parenté restée au pays, au lieu d'embaucher des brésiliens natifs. Le même vaut pour les femmes à marier, car pour éviter un mariage mixte ou l'éparpillement des profits à travers l'entrée dans une autre famille, on fit habituellement venir du Liban ou de

Syrie, une cousine²⁸. L'historien Boris Fausto signale que le petit commerce était pour les immigrés «turcs» le seul moyen de trouver une place dans la société brésilienne, car ils arrivaient sans disposer d'un capital initial considérable²⁹.

L'occupation considérée comme étant typique pour les immigrés syro-libanais et leurs descendants de première génération s'appelle en portugais mascate. Curieusement, l'expression est très probablement d'origine arabe. Selon Tanus Jorge Bastani, le mot original serait el-matrac, une référence aux militaires portugais et aux marchands orientaux qui, en tant qu'alliés, pillèrent, en 1507, le port stratégique de Mascate, l'actuelle capitale du Sultanat d'Oman. D'abord utilisé au Portugal, l'expression changea de signification au Brésil pour nommer, presque exclusivement, les commerçants ambulants d'origine «turque» (arabe) ou «juive» (maghrébine séfarade)³⁰.

Cependant, tandis que pour les maronites, largement prédominants dans l'ensemble des Syro-Libanais, leur confession chrétienne – ils font partie de l'Église catholique – était la garantie d'une intégration plus rapide à la société environnante (par le biais du parrainage ou du mariage), leurs compatriotes musulmans, beaucoup moins nombreux, restèrent plus souvent à l'écart de celle-ci. Malgré cela, des ouvrages littéraires d'écrivains contemporains très célèbres comme Joge Amado de Bahia (*A descoberta da América pelos turcos*) ou Milton Hatoum de l'Amazonas (*Dois irmãos* et *Retratos de um certo Oriente*) donnent une image vivante de la trajectoire des commerçants syro-libanais islamiques, respectivement dans la région Nord-Est et en Amazonie au début du XX^e siècle. Bien que fictive, cette littérature a contribué à faire prendre conscience aux Brésiliens, de façon générale, de la présence de ces musulmans arabes en tant que minorité encore peu connue parmi les immigrés en provenance de l'ancien Empire Ottoman.

Une troisième vague d'immigrés musulmans, plus récente, se compose, selon Cristina Maria de Castro, surtout de Palestiniens, mais aussi de ressortissants d'autres pays à majorité islamique. En fait, depuis la fondation de l'État d'Israël, en 1948, un nombre considérable d'arabophones de Palestine a trouvé refuge au Brésil. Outre ce groupe plus nombreux, des musulmans venant d'Égypte, du Maroc, du Soudan, du Nigeria, de l'Afrique du Sud (dont la plupart d'origine indienne), de Mozambique et, toujours, du Liban se sont installés au

²⁸ Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1047-1048.

²⁹ Voir B. Fausto, *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*, São Paulo 1999, p. 321-343.

³⁰ J.A. Goulart, *O mascate no Brasil*, Rio de Janeiro 1967, p. 31.

pays³¹. Dans les dernières années, le taux d'une croissance économique de plus en plus accéléré, a fait du Brésil un pays attractif pour beaucoup de citoyens de pays africains et asiatiques traditionnellement musulmans dont beaucoup souffrent des conséquences d'une guerre civile ou d'une économie instable.

Vivant majoritairement dans les grandes agglomérations urbaines, avec une préférence pour les régions Sud et Sud-Est, dont surtout les États de São Paulo, Paraná et Rio Grande do Sul, les immigrés plus récents se sont spécialisés aussi dans le secteur commercial, se joignant ainsi à leurs prédécesseurs d'origine syro-libanaise. Cristina Maria de Castro présente le profil suivant de ces musulmans urbains: 40% sont des employeurs (contre 4,3% de la moyenne des habitants des villes), 23,5 sont des employés (contre 48,1%) et 28,5% sont des travailleurs autonomes (contre 20% de la moyenne)³². Gérants actifs de petites entreprises et généralement bien intégrés dans le monde du commerce, les musulmans venant du monde arabe, au sens large, ont donné naissance à un certain stéréotype, à savoir, celui du marchand rusé. Pourtant, cette image ne correspond pas à la diversité qui marque aujourd'hui les modes de vie et les repères identitaires de tous ceux qui suivent l'islam au Brésil.

Les musulmans brésiliens aujourd'hui – plus visibles, plus diversifiés

Aujourd'hui, les musulmans sont de plus en plus visibles, surtout dans les grandes villes brésiliennes. La construction de grandes mosquées dans les centres, comme à Foz de Iguaçu ou à Cuiabá, comme le port ostensible du *hajib*, le voile, par maintes femmes et jeunes filles dans l'espace public montrent que le Brésil n'est plus un pays marqué presque exclusivement par des traditions chrétiennes, catholique ou protestantes. Il y a deux processus qui, actuellement, doivent être pris en compte: primo, les effets produits par les événements dans le monde arabo-musulman – connus comme «Printemps arabe» – transmis en direct par des réseaux de communication et, secundo, la construction encore tâtonnante d'une identité, à la fois, brésilienne et musulmane. Il s'agit de deux dynamiques différentes qui, cependant, sont réciproques: une, venant du dehors et, l'autre, se déroulant à l'intérieur des communautés et, aussi, des individus.

³¹ Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1048.

³² Voir ibidem. Les chiffres se réfèrent à l'année 1991.

Dans le contexte de la mondialisation actuelle, les impacts des diverses tendances et des événements qui ont lieu dans le monde musulman ou qui le concernent directement, répercutent, de façon immédiate, dans la vie de ceux qui professent l'islam au Brésil en tant que pays hors du *dar-al-Islam*, c'est-à-dire, exclu de la zone d'influence immédiate des lois et des traditions islamiques. En fait, la plupart d'entre eux sont issus de l'immigration et gardent, par conséquent, certains liens avec les lieux respectifs d'origine. Cristina Maria de Castro remarque:

«L'impact de la globalisation sur le processus de la construction identitaire des immigrés musulmans peut être vu de différentes manières. L'intérêt des superpuissances pour des pays majoritairement musulmans, la question de la Palestine, la réaction de mouvements de résistance à l'impérialisme occidental, soutenus par des interprétations de la religion islamique, comme aussi la vie des minorités musulmanes en Europe et aux États-Unis, sont des exemples de facteurs qui affectent la façon comme les musulmans au Brésil se perçoivent eux-mêmes et leur religion. En même temps que la globalisation révèle l'*Anti-Muslimism*, diffusée par les médias occidentaux, elle réaffirme les liens de la diaspora avec les pays d'origine et le restant de la communauté musulmane mondiale. À cet égard, il est important de souligner que la situation socioéconomique privilégiée qui a été créée par les musulmans au Brésil n'affecte pas seulement la forme selon laquelle ils perçoivent leur propre religiosité, mais aussi le rôle qu'ils exercent soit dans la société d'accueil, soit dans l'*Ummah*»³³.

Selon l'auteur, face à cette double référence – au Brésil et à l'*um-mah* – la dérive fondamentaliste est pratiquement inexistante, au moins dans les communautés musulmanes dans l'État de São Paulo analysées par elle de plus près. Ainsi, Cristina Maria de Castro observe que, dans le contexte des débats concernant le phénomène du fondamentalisme, voire l'interprétation fondamentaliste du Coran, les fidèles brésiliens tendent plutôt à suivre une voie «douce», considérant les sciences et les connaissances modernes comme extension ou spécification de la perspective religieuse et, en conséquence, pas inconditionnellement soumis à celle-ci³⁴.

Outre cela, conscients de vivre dans un pays à majorité chrétienne dont les divers courants spirituels et groupes ecclésiastiques se

³³ C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1055. Traduit du portugais. Le terme *um-mah* signifie l'ensemble de la communauté des croyants musulmans.

³⁴ Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1056-1068.

montrent très dynamiques – comme le prouve l'augmentation rapide des églises pentecôtistes – les musulmans au Brésil ont tendance à cultiver le dialogue avec les «peuples du Livre». Ainsi, Cristina Maria de Castro signale que le site Internet de la *Liga da Juventude Islâmica* (Ligue de la Jeunesse islamique) souligne le respect qu'il faut avoir envers chrétiens et juifs en tant que communautés religieuses co-destinataires de la révélation divine. La Ligue promeut des conférences dont le contenu focalise, surtout, les différences entre le judaïsme, le christianisme et l'islam. Bien que ce dernier soit montré comme étant le stade dernier et définitif de la révélation, on évite un discours dépréciatif envers les croyants juifs et les chrétiens. Mais, selon les recherches de l'auteur, la plupart des chrétiens qui y participent, surtout des adeptes d'églises pentecôtistes, envisagent plutôt de polémiquer que de dialoguer. Il y a même des cas d'attaque verbale qui, généralement, tournent, de manière stéréotypée, autour de la position de la femme et du concept de la violence dans la tradition musulmane. Il semble que le but principal de la participation de militants évangéliques est, avant tout, d'empêcher des éventuelles conversions à l'islam perçu comme une foi «rivale»³⁵.

Malgré les essais de la communauté musulmane brésilienne de transmettre une image positive d'elle-même – au moins moyennant les sites Internet de ses grandes organisations qui tendent à rejeter catégoriquement toute forme d'extrémisme – les médias insistent à diffuser plutôt des clichés sur la religion islamique et ses adeptes de par le monde. Ingrid Gomes cite comme exemple le langage appliqué dans la revue hebdomadaire très populaire *Veja*. Tout en insinuant une fracture supposée irrémédiable entre l'Occident et l'Orient, due à l'attentat à New York le 11 septembre 2001, *Veja* véhicula, dans son édition du 17 octobre 2001, des pseudo-concepts qui généralisent et simplifient de façon grossière les multiples réalités de l'islam et du comportement de ses croyants³⁶. Des expressions comme «barbus», «fanatiques islamiques dérangés», «sociétés d'enturbannés», «univers d'enturbannés», «fous d'Allah» ou «fanatiques musulmans» qui se trouvent souvent dans cette revue, révèlent combien l'islam est perçu comme périlleux³⁷.

³⁵ Ibidem, p. 1051-1053. Le site de la *Liga da Juventude Islâmica Beneficente do Brasil* est www.ligaislamica.org.br

³⁶ Voir I. Gomes, *A cobertura jornalística do Islamismo: narrativas marginalizadas e moralizantes*, «Intercom». Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v. 37, n. 1, 2014, p. 78.

³⁷ Voir I. Gomes, *A cobertura jornalística...*, art. cit., p. 79. En ce qui concerne ses affirmations par rapport à la revue *Veja*, l'auteur cite la recherche de Anna Virgínia Borges Queiroz, www.portcom.intercom.org.br/pdfs/7630866047391943

En fait, l'attentat du 11 septembre et les actes terroristes islamistes dans d'autres pays occidentaux qui le suivirent atteignaient profondément les relations entre les pays dits occidentaux et le monde arabe, creusant un vrai fossé, comme l'entente entre les religions. Surtout dans les pays de cohabitation traditionnelle entre chrétiens et musulmans, ces derniers se voyaient forcés de donner des preuves de leurs intentions pacifiques pour ne pas être soupçonnés de quoi que ce soit. Aussi au Brésil, les communautés musulmanes sentent sporadiquement, selon Sílvia Maria Montenegro, un malaise en raison de la façon dont les médias présentent leur foi³⁸.

Faute de disposer d'un porte-parole unique et officiel, l'islam brésilien se fait représenter dans l'espace public exclusivement par des organisations légalement enregistrées en tant que *sociedades beneficentes* (sociétés de bienfaisance). D'après Sílvia Maria Montenegro, en 2002, il y en avait 58, dont 90 % se réclament de la confession sunnite et 10 % de la chiïte, reflétant ainsi, approximativement, le pourcentage des deux grandes branches islamiques au niveau mondial. La première de ces organisations remonte aux années 1930 et a été fondée à São Paulo, un centre d'immigration arabe. De forme générale, le discours et l'engagement social de ces organisations possèdent encore une dimension plutôt intracommunautaire. Aussi en raison de cela, l'islam fut longtemps perçu, avant tout, comme une «religion ethnique», car restreinte à des groupes d'immigrés arabes originaires du Moyen Orient et d'Afrique³⁹.

Cependant, au fur et à mesure que les dites sociétés s'efforcent de se montrer plus ouvertes et modérées, les médias continuent de focaliser l'islam à travers le prisme du sensationnalisme. Dans ce contexte, un groupe particulier qui intéresse beaucoup est constitué de convertis brésiliens sans un arrière-fond culturel et/ou religieux arabo-musulman. En fait, leur chiffre a augmenté rapidement au cours des dernières années. Régulièrement, des articles avec des titres insinuants sèment l'inquiétude par rapport à ce phénomène. Ainsi, la revue *República* publia, en mars 1997, l'article «Le Brésil qui se tourne vers la Mecque» et, l'année suivante, la populaire *Istoé* dédia une de ses éditions hebdomadaires du mois d'avril à «L'islam tropical». Un an plus tard, en juillet 1999, le journal renommé *Folha de São Paulo* traita sur quelques pages du «Fondamentalisme dans l'islam». Les divers textes journalistiques, rédigés et publiés avant le 11 septembre 2001, partent surtout

1902629330546454002457.pdf

³⁸ Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil*, «Mana», v. 8, n. 1, 2002, p. 67.

³⁹ Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos...*, art. cit., p. 65-66.

des expériences vécues par des personnes, la plupart très jeunes, suite à leur conversion, tout en mettant en exergue la stupéfaction de leur entourage. Selon les reportages, l'islam exercerait une forte attirance sur des jeunes et des Noirs. Outre cela, les médias évoquent une menace émanant de l'influence des organisations islamiques militantes qui pratiquent des actes terroristes dans les pays du Moyen-Orient, comme les Talibans, le Hamas, le Hezbollah ou les Frères musulmans⁴⁰. En contrepartie, les recherches les plus récentes révèlent que les convertis brésiliens n'entretiennent généralement pas de rapports «ni continus ni intimes» avec la communauté arabo-musulmane, car il existe souvent des tensions et un certain climat de méfiance mutuel, surtout dû au clivage culturel⁴¹.

Un deuxième sujet qui est traité de façon stéréotypée est le statut des femmes en islam. Même si les journalistes s'efforcent, en général, de distinguer entre pratiques «traditionnelles» et «libérales», surtout, en ce qui concerne l'usage du voile, la polygamie, les droits civils ou la circulation libre dans l'espace public, leurs reportages n'incluent que rarement des éclaircissements plus approfondis⁴².

En raison de tout cela, les communautés musulmanes au Brésil tendent à voir leur religion mal présentée, mal interprétée et, même, «démonisée» par les médias. Depuis la fin des années 1990, des plaintes dans ce sens sont de plus en plus fréquentes. Conformément à l'analyse de Sílvia Maria Montenegro, les sociétés musulmanes de bienfaisance font circuler, surtout par le biais de leurs sites Internet, un contre-discours qui, prononcé sur un ton apologétique et dichotomique, renforce, de certaine façon, l'idée d'une tension constante entre «Occident» et islam selon la pensée de l'intellectuel palestinien Edward Saïd. Le but principal de ces sites est celui de «démystifier» les clichés les plus répandus: la dérive extrémiste, voire terroriste, l'oppression de la femme et l'existence d'un islam noir et militant. Ainsi, les diverses organisations prétendent transmettre l'image d'un islam pacifique, respectueux envers les particularités inhérentes de la femme et libre de toute empreinte ethnique, même au risque de déconsidérer la matrice culturelle arabe de la religion en tant que telle et de la majorité de ses pratiquants au Brésil⁴³.

⁴⁰ Ibidem, p. 67-70. L'adhésion des Noirs s'explique par la propagande ciblée faite par des musulmans Noirs des États-Unis.

⁴¹ Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1065.

⁴² Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos...*, art. cit., p. 70-72.

⁴³ Idem, p. 76-82. En ce qui concerne la pensée d'Edward Saïd sur l'image que l'«Occident» aurait délibérément construite sur l'islam, voir la réflexion à la

Considérations finales

Loin d'être une religion marginale, l'islam était présent dans les étapes les plus marquantes de la formation du Brésil depuis la colonisation jusqu'aux jours actuels. Au cours de l'histoire, la foi islamique se montra comme pluridimensionnelle. Ainsi, elle soutenait la résistance d'esclaves africains au XIX^e siècle, mais elle constituait aussi une niche sociale et culturelle pour les immigrants moyen-orientaux dans un pays tropical de tradition catholique. Quant aux temps actuels, des recherches signalent un dilemme qui affecte les communautés musulmanes du Brésil⁴⁴. Plus diversifiées, en raison de l'arrivée de ressortissants de différents pays africains et asiatiques et aussi des conversions récentes parmi les Brésiliens, elles se voient défiées par l'opinion publique, marquée par des reportages souvent stéréotypés à l'égard du terrorisme islamiste. En raison de cela, elles ont du mal à construire une identité transnationale qui conjugue le credo islamique avec la citoyenneté brésilienne.

Les réticences envers un islam supposé trop rigide et fanatique a engendré, au sein des sociétés musulmanes de bienfaisance, un contre-discours de ton apologétique qui souligne, avec véhémence, le rejet de toute forme de violence ou fanatisme. En même temps, elles se plaignent amèrement des multiples préjugés de l'«Occident» envers leur religion et, par conséquent, leur mode de vie. Quoi qu'il en soit, ces associations influentes et représentatives aspirent, avant tout, à un *modus vivendi* avec la société nationale environnante⁴⁵. Mais il reste à voir si cette dynamique réciproque entre discours et contre-discours se transforme en dialogue fructueux et serein au point de contribuer à faire naître un «islam tropical», plus enraciné et plus (re)connu au Brésil.

page 73.

⁴⁴ Voir C.M. de Castro, *A construção...*, art. cit., p. 1044-1045. L'auteur présente un résumé des recherches récentes à l'égard de l'identité musulmane au Brésil.

⁴⁵ Voir S.M. Montenegro, *Discursos e contadiscursos...*, art. cit., p. 82-84.

~•~

KARL-HEINZ ARENZ SVD**L'islam au Brésil.****Des cases d'esclaves au cœur des grands centres urbains****Résumé**

Le présent article vise à analyser la situation de l'islam au Brésil, dans le passé comme aujourd'hui. Religion largement minoritaire dans ce pays de tradition chrétienne, la foi musulmane y connaît une présence, quand même, séculaire. Ayant servi de soutien à la révolte d'esclaves originaires de l'Afrique occidentale, au XIX^e siècle, elle est devenue plus visible en raison des itinérances de commerçants d'origine syro-libanaise. Sans perdre complètement l'aspect de «religion ethnique», arabe, l'islam s'est ensuite diversifié par l'arrivée de nouveaux immigrés en provenance du Moyen-Orient et de l'Afrique. Actuellement, les grandes associations musulmanes réclament un islam pacifique et ouvert au dialogue contre des stéréotypes véhiculés par les médias qui tendent à l'associer à la violence et au terrorisme.

Les mots-clés: islam, Brésil, esclaves *malês*, syro-libanais, dialogue interreligieux.

KARL-HEINZ ARENS SVD**Islam in Brazil.****Slave huts in the center of large cities****Abstract**

The author attempts to determine the situation of Islam in Brazil - today as in the past. Although it is a religious minority in a country with a great tradition of Christian, Muslim faith has been present in Brazil for over a hundred years. Various historical events confirm that. In the nineteenth century, Muslim slaves coming from West Africa fomented the first revolt against the oppressors. There have also been activities of Syrian-Lebanese itinerant traders in different regions of Brazil. Not losing completely the nature of "ethnic religion" (Arabic), Islam in Brazil has diversified under the influence of new immigration from the Middle East and Africa. Sizeable Muslim associations currently registered in Brazil declare that they profess a peaceful and open to dialogue Islam; dissociate themselves from the established media stereotypes identifying Islam with various forms of violence and terrorism.

Keywords: Islam, Brazil, slaves *mâles*, Syrian-Lebanese, inter-religious dialogue.

KARL-HEINZ ARENZ SVD

Islam w Brazylii.

Chaty niewolników w centrum wielkich miast

Streszczenie

Autor podejmuje próbę określenia sytuacji islamu w Brazylii – dziś jak i w przeszłości. Mimo, że stanowi ona religijną mniejszość w kraju o wielkiej tradycji chrześcijańskiej, wiara muzułmańska obecna jest w Brazylii od ponad stu lat. Poszczególne wydarzenia historyczne to potwierdzają. W XIX wieku muzułmańscy niewolnicy pochodzący z Afryki Zachodniej wznieśli powstanie przeciw ciemężycielom. Odnotowano również aktywność wędrownych kupców syryjsko-libańskich w poszczególnych regionach Brazylii. Nie tracąc całkowicie charakteru religii etnicznej (arabskiej), islam w Brazylii uległ zróżnicowaniu pod wpływem nowej imigracji ze Środkowego Wschodu i z Afryki. Zarejestrowane aktualnie w Brazylii wielkie związki muzułmańskie deklarują, że wyznają islam pokojowy i otwarty na dialog; odcinają się od utrwalonych przez media stereotypów utożsamiających islam z różnymi formami przemocy i terroryzmem.

Słowa kluczowe: islam, Bразylia, niewolnicy *mâles*, syro-libańczycy, dialog międzyreligijny.

**L'islam en Afrique et ses enjeux pour
le dialogue islamo-chrétien.
Cas de la République Démocratique du Congo**

Josée Ngalula

ngalulajosee@yahoo.fr

Institut Saint Eugène de Mazenod

Originaire de la République Démocratique du Congo et religieuse de la congrégation de saint André. Docteur en théologie de l'Université Catholique de Lyon, et professeur de théologie Dogmatique (Systématique) à Kinshasa. Engagée dans les milieux œcuméniques en Afrique et en Europe. Champs de recherche: théologie africaine, nouveaux mouvements religieux, Bible et violences faites aux femmes.

L'insécurité et les violences teintées de revendication d'appartenance religieuse que connaissent certains pays africains aujourd'hui ne peuvent laisser indifférents ceux qui semblent en être encore épargnés. C'est dans ce cadre qu'une question fondamentale me vient à l'esprit: pour un pays comme la République Démocratique du Congo, où chrétiens et musulmans connaissent encore globalement des relations pacifiques, doit-on craindre d'en arriver fatalement un jour à des tiraillements interconfessionnels très violents? Comment préparer un avenir qui demeurera pacifique? Dans les limites de cet article, je vais m'arrêter sur un des nombreux préalables pour y arriver: écouter l'histoire et le présent se faire écho, afin de saisir les grands enjeux du moment et imaginer des stratégies pour une dynamique interreligieuse pacifiante.

C'est ainsi que, dans un premier temps, je ferai un détour par les grands moments qui marquent l'entrée de l'islam en RD Congo, en la situant dans le contexte plus large de l'Afrique. Dans un deuxième temps, j'écouterai quelques éléments du vécu actuel des musulmans congolais, afin que l'écho qui en jaillit en lien avec l'histoire de l'islam en Afrique fasse mieux percevoir certains enjeux, sur lesquels il serait

important de se pencher aujourd'hui en ce qui concerne le dialogue islamo-chrétien sur le continent africain.

1. L'arrivée de l'islam en RD Congo

Pour mieux saisir les enjeux de la présence musulmane en RD Congo, il est important de la situer dans le contexte général de l'entrée et la progression de l'islam en Afrique.

1.1. Contexte général: un islam multiple en Afrique¹

Les premiers contacts de l'islam avec le continent africain ont eu lieu entre le VII^e et le XVI^e siècle, selon deux procédures différentes. La première consiste en une conquête guerrière entre la première moitié du VII^e siècle et la première moitié du VIII^e siècle: des conquérants arabes musulmans envahirent la côte nord-africaine, mettant sous leur soumission les populations qui étaient sous le pouvoir byzantin. Ils introduisirent la langue arabe et la religion islamique, qui constituent jusqu'aujourd'hui un élément de l'identité maghrébine.

La deuxième procédure consiste en des pénétrations pacifiques en Afrique subsaharienne, à partir de la fin du VIII^e siècle, tout d'abord du côté des régions proches du Sahara. En effet, des nouveaux berbères convertis à l'islam s'étaient alliés avec des arabes musulmans ayant conquis leur région pour développer, de l'Indus à l'Atlantique, un grand réseau commercial de libre-échange. Ce commerce s'étendit peu à peu jusqu'au-delà du Sahara, au point d'atteindre le royaume du Ghana, réputé à l'époque pour l'exploitation des mines d'or. Par la voie de ce commerce transsaharien, les caravaniers musulmans propagèrent peu à peu les valeurs religieuses, sociales et politiques de l'islam vers l'Afrique subsaharienne. Les relations entre les populations

¹ Pour l'histoire de l'expansion de l'islam en Afrique, on peut voir notamment: G. Nicolas, *Dynamique de l'islam au sud du Sahara*, Publications orientalistes de France 1981. R.L. Moreau, *Africains Musulmans*, Présence Africaine 1982. J. Cuoq, *L'Église d'Afrique du Nord du II^e au XII^e siècle*, Le Centurion 1984. Idem, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest des origines à la fin du XVI^e siècle*, Geuthner 1984. J. Stamer, *L'islam en Afrique au Sud du Sahara*, AED 1995. D. Ribonson, J.L. Triaud (réd.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*, Paris 1997. O. Kane, J.L. Triaud (réd.), *Islam et Islamismes au sud du Sahara*, Paris 1998. J. Schmitz, *L'islam en Afrique de l'Ouest: les méridiens et les parallèles*, «Autrepart». Une revue française à comité de lecture co-éditée par l'Institut de recherche pour le développement (IRD), n. 16, 2000, p. 117-137.

locales et des commerçants musulmans venus d'ailleurs provoquèrent non seulement beaucoup de conversions individuelles, mais également une influence non négligeable de l'islam sur les cultures locales, sans toutefois supprimer les religions traditionnelles africaines: en plus des villes islamisées (comme Takrûr, Sylla, Mena, Djenné, Tombouctou, Walata), et des sultanats (comme le Kanem Bornu et le Ouaddaï), les grands royaumes et empires du Ghana, du Mali, de Songhay ont pu, à un moment de leur histoire, connaître un pouvoir central musulman. Une «intelligentsia» musulmane africaine a même émergé à Tombouctou. Vont également s'épanouir au cours des siècles des confréries qui donnèrent une «note» africaine à l'islam en Afrique de l'Ouest, par le fait d'avoir intégré des connotations africaines particulières à travers l'initiation confrérique, la matérialisation de la force spirituelle dans les amulettes et la place importante de la figure du marabout. C'est ce que les spécialistes de l'islam en Afrique appellent «l'islam africain», qui a connu régulièrement des tensions avec les adeptes des religions traditionnelles africaines.

Après le XI^e siècle, les régions côtières de l'est de l'Afrique vont entrer en contact avec l'islam à travers des négociants arabes, dont le commerce était orienté vers l'océan Indien. Ils créèrent des comptoirs notamment les comptoirs de Malindi, Mogadicio, Lamu, Zanzibar, Mombasa, Kilwa, etc. Leur présence provoqua non seulement la naissance de plusieurs métis, mais également le développement d'une culture composite, avec le swahili comme langue d'échange. En découla le développement d'un «islam arabo-swahili» acculturé aux mœurs locales. La progression du trafic commercial se fit vers le sud, précipitée à certains endroits par les razzias esclavagistes, qui à leur tour provoquèrent l'ouverture des routes commerciales vers l'intérieur du continent, entraînant l'établissement des centres commerciaux pourvoyeurs d'esclaves, notamment en Afrique centrale et en Afrique australe: Tabora et Oujiji sur le lac Tanganyika, Pate et Sofala dans l'actuel Mozambique, etc.

Toutes ces péripéties expliquent pourquoi on parle «d'islam africain» à la fois au singulier et au pluriel. Comme le fait Henri Coudray, on peut parler de plusieurs «islams africains» à partir de deux critères principaux. Du point de vue historique et culturel, on peut distinguer un «islam arabisé» (globalement l'Afrique du Nord et l'Afrique de l'Est), et un (globalement l'Afrique de l'Ouest). Du point de vue géopolitique, il faut distinguer: «l'islam sahélien», «l'islam swahili», «l'islam côtier ouest-africain», et «l'islam centrafricain». Mais au-delà de leurs différences, ces islams forment une homogénéité et on peut

parler, au moins pour l'Afrique subsaharienne, d'un «islam africain», caractérisé par au moins les trois grands traits suivants: premièrement un islam *synchrétique* car ayant intégré des éléments fondamentaux du vieux fonds animiste du terroir (rites populaires de divination, usage thérapeutique du Coran, charmes et amulettes, sacrifices contre les calamités naturelles organisées par les mosquées); deuxièmement, un islam *maraboutique*, avec l'omniprésence du marabout considéré comme le dépositaire de la science coranique et dispensateur des faveurs divines; et troisièmement un islam *confrérique*, où les confréries sont très puissantes et jouent même parfois un rôle économique et politique de premier ordre².

La pénétration européenne systématique à l'intérieur du continent période coloniale à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle a provoqué ici et là un bras de fer entre les colons européens et des Africains musulmans: dans certains lieux, de tels incidents sont gardés dans la mémoire collective de certains milieux musulmans africains comme «violence chrétienne», car les colons provenaient des pays à majorité chrétienne.

Au XIX^e siècle apparaît une nouvelle donne pour l'Afrique subsaharienne: après la période la guerre froide, certains pays africains se sont tournés vers les pays riches du monde arabe, soit en adhérant à l'Organisation de la Conférence islamique et à la Ligue arabe, soit en sollicitant simplement l'aide économique. L'octroi de l'aide financière à ces pays africains s'est vue enrichie d'une dimension religieuse: en plus des aides financières pour le pèlerinage à la Mecque et les écoles coraniques, de nombreuses bourses sont accordées pour la formation des imams en Arabie Saoudite (ou dans des centres de formations «spécialisés» en Libye et au Soudan), ou pour étudier dans les grandes universités arabes du Moyen-Orient. De plus, ces relations commerciales vont parfois entraîner une certaine mainmise de l'islam arabe du Moyen-Orient sur les pays africains bénéficiaires, notamment par la soumission aux exigences suivantes: construction de nouvelles mosquées, développement de centres culturels islamiques ou des lieux médiatiques islamiques à grande visibilité, parfois même un droit d'ingérence dans les affaires intérieures et l'instauration d'un régime basé sur la Shari'a (loi islamique).

² Voir H. Coudray, *L'islam et les relations islamo-chrétiennes en Afrique noire*, [in:] Conseil Pontifical Pour Le Dialogue Interreligieux, *Les chrétiens dans un pays à prédominance musulmane. Expériences, problèmes et solutions*, Atelier de Yaoundé 2001, p. 3-4.

Peu à peu l'islam arabe radical du Moyen-Orient est en train de faire surgir une nouvelle élite islamique sur le continent africain, qui côtoie le désormais «islam africain traditionnel». Cela provoque, dans certains lieux, des tensions ou parfois même des conflits ouverts entre les nouvelles élites arabisées et celles de «l'islam africain traditionnel», les dernières étant accusées d'être un «islam de tolérance» (même de complicité) envers les religions traditionnelles africaines, les autres religions présentes sur le continent africain, ainsi que de l'Occident («colonisateur de l'Afrique»). Ces nouvelles élites de l'islam sur le continent africain diffusent, à travers toute l'Afrique subsaharienne, la propagande selon laquelle l'islam est la «religion naturelle de l'Afrique», à la fois à cause de sa présence millénaire sur le continent et parce qu'elle serait la plus adaptée pour la réussite à laquelle aspirent tous les Africains aux niveaux économique, politique, culturel et religieux. Certaines d'entre elles récusent la laïcité et mettent en cause les régimes politiques en place qui, à leurs yeux, sont à la solde de l'Occident, donc corrompus et matérialistes. C'est ce qui explique pourquoi certains pays africains commencent à connaître des foyers de tensions entre musulmans «radicaux» et «non radicaux». Ce, jusqu'à prendre parfois une allure de conflits politiques dans certains pays comme le Soudan, la Somalie, la Centrafrique, le Nigeria, le Mali. Il s'en est suivi, dans certains lieux, le désir d'adoption de la Shari'a pour code civil et pénal.

I.2. Les trois vagues de l'entrée de l'islam en RD Congo

L'entrée de l'islam en RD Congo s'est faite dans la mouvance des contacts de l'islam avec l'Afrique subsaharienne, et ce par trois vagues. La première vague de l'entrée de l'islam en RD Congo se fit par le nord-est du pays, spécialement les actuelles provinces du Maniema et Province Orientale), durant la première moitié du XIX^e siècle. Ce premier contact se fit avec «l'islam swahili», à travers des métis arabo-africains venus d'Afrique de l'Est trafiquants de l'ivoire et des esclaves dans le cadre du commerce transatlantique en Afrique orientale. S'y développèrent notamment les comptoirs de Kasongo, Nyangwe et Kisanjani. Sous l'impulsion du célèbre Hamed Ben Mohamed Ben Yuma Ben Rajab El Murjebi (surnommé «Tippo-Tip» et originaire de Zanzibar), le Maniema devint assez vite un grand centre de rayonnement de l'islam swahili en Afrique centrale:

«Cela s'est réalisé grâce à la collaboration des Wangwana (anciens esclaves affranchis recrutés à la côte et servant d'intermé-

diaires avec les chefs locaux) et au travail assidu de leurs Banyampara (auxiliaires locaux). (...) S'imposant à l'ensemble de ses collègues, Tippo-Tip eut le mérite de donner une expression politique à ses conquêtes commerciales en organisant le territoire sous son contrôle et en le subdivisant en régions. Au Maniema, il s'était établi comme sultani (sultan dignitaire), il installa son demi-frère Bwana Nzige (Hammed ben Saïd ben Mohammed ben Saïd) à Kabambare, Mwinyi Muhara (Mtagamoyo ben sultan) à Nyangwe, Sefu son propre fils à Kasongo et Kibonge à Kirungu. Au-delà du lac Tanganyika, il y avait Rumaliza (Mohammed ben Khalifan) à Ujiji»³.

C'est la colonisation belge qui défit cet empire commercial. Cependant, la population y est restée en grande partie musulmane (particulièrement «l'islam swahili»), jusqu'en ce XXI^e siècle. C'est ce qui explique pourquoi l'actuelle province du Maniema est la région de la RD Congo où les Congolais qui sont musulmans par tradition familiale sont les plus nombreux.

Une deuxième vague d'entrée de l'islam en RD Congo eut lieu dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, cette fois-ci par l'ouest du pays, dans l'actuelle province du Bas Congo et la ville de Kinshasa). En effet, les colons belges avaient entrepris de construire un chemin de fer reliant Kinshasa au port de Matadi, afin de faciliter les activités commerciales passant par l'océan atlantique. Pour cela, ils firent venir une main d'œuvre étrangère, composée entre autres d'ouest-africains, dont la plupart étaient des musulmans. Leur présence entraîna plus tard l'arrivée massive des trafiquants de minerais qui étaient soit sénégalais soit haoussas, qui introduisirent par le fait même «l'islam africain» qui s'était épanoui depuis des siècles en Afrique de l'Ouest. La première mosquée de Kinshasa fut construite en 1921. Peu à peu, l'islam s'étendit dans le reste du pays de deux manières: d'un côté par la présence des commerçants expatriés ou des officiels de profession musulmane liés aux missions diplomatiques; de l'autre côté par des autochtones devenus musulmans par conversion ou par alliance. Jusque dans les années 1990, les musulmans de nationalité congolaise dans l'Ouest et le Centre du pays du pays étaient minoritaires par rapport aux musulmans expatriés.

La troisième vague de l'entrée de l'islam en RD Congo a commencé après la fin de la guerre froide, par un accroissement manifeste

³ I. Ndaywel è Nziem, *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique du Congo*, Le Cri-Afrique Editions, Bruxelles 2008, p. 242-243.

de conversions locales issues des campagnes de prosélytisme organisées, sous diverses formes, par des imams africains formés au Soudan, en Libye ou en Arabie Saoudite⁴. En effet, à l'instar d'autres pays africains, la RD Congo s'était aussi tournée vers le monde arabe en vue d'une coopération économique plus intense. Comme dans d'autres pays d'Afrique, l'aide financière accordée à la RD Congo a connu un surcroît d'activités religieuses fortement marquées par l'islam arabe radical du Moyen-Orient: augmentation considérable du nombre d'écoles coraniques à travers tout le pays, octroi des bourses d'études de théologie musulmane vers les universités du monde arabe, octroi des subventions pour le pèlerinage à la Mecque, formation des imams au Soudan, en Libye ou en Arabie Saoudite, octroi, facile des crédits ou des emplois aux nouveaux convertis à l'islam.

Jusque dans les années 2000, les femmes musulmanes présentes en RD Congo (expatriées ou autochtones), portaient soit simplement un fichu qui cachait discrètement les cheveux et le cou, soit carrément de jolis foulards noués avec un remarquable sens esthétique sur leurs têtes. Chez les hommes, le port des longues robes de type djellaba ou qamis étaient cependant courant, surtout chez les ouest-africains. Mais depuis environ une dizaine d'années, le paysage musulman féminin est en train de changer en RD Congo, spécialement chez les autochtones: se remarque une présence de plus en plus importante de femmes, de jeunes filles et même de petites filles musulmanes de nationalité congolaise portant soit le hijab (tête, cou et épaules couverts mais visage visible), soit le niqab (tête entièrement recouverte jusqu'au visage et au cou, laissant entrevoir seulement les yeux). Commence à pointer à l'horizon une nouvelle catégorie de jeunes musulmans congolais: ils portent la djellaba ou le qamis et une longue barbe, portent le tasbi (chapelet musulman) au poignet ou au cou, et leurs téléphones portables sont ouverts en permanence sur la récitation du Coran.

Tous les musulmans de la RD Congo, autochtones et expatriés, sont réunis depuis 1972 dans l'association «Communauté Islamique en RD Congo (COMICO)», avec un représentant légal auprès de l'État congolais. Depuis le développement de cette troisième vague de l'entrée de l'islam au Congo, il existe deux tendances principales de l'islam en RD Congo: d'un côté les imams formés à l'école de «l'islam africain traditionnel» (qu'il soit «ouest-africain» ou «swahili»), et de l'autre les

⁴ Pour la «troisième vague» de l'arrivée de l'islam en RD Congo, on peut lire avec profit: www.globethics.net. Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale? Et également: www.laliberte.ch/news/pousse-islamique-en-afrique-centrale-12707#.VJAqvdkG9vA [entrée: 15.04.2015].

imams ayant été formés au Soudan, en Libye ou en Arabie Saoudite, apparemment à l'école d'un islam arabe radical. Au sein même de la COMICO, des tensions entre ces deux tendances, la deuxième reprochant à la première de ne pas avoir enseigné aux Congolais la «pure tradition du prophète». Par exemple, dans le Maniema où la concentration musulmane est la plus élevée en RD Congo, ces conflits internes ont été à la base de la création de deux associations musulmanes qui vivent dans un climat de méfiance mutuelle: la MISCO et la DJUMIA ISLAMIA. D'après le site Internet de la Communauté Islamique en République Démocratique du Congo (COMICO)⁵, cette association est actuellement membre de la Ligue Islamique Mondiale de l'Arabie Saoudite et plusieurs imams actuels ont été formés au Soudan, pour «réformer» l'islam au Congo. La COMICO est actuellement dirigée par l'un deux et cela imprime une marque nouvelle à «l'islam traditionnel» de la RD Congo (qui, depuis la fin du XIX^e siècle, était «ouest-africain» et «swahili»): construction de plusieurs nouvelles mosquées, multiplication de petites écoles coraniques à travers tout le pays, une plus grande visibilité de l'islam dans les médias et à travers des célébrations de la fin du ramadan et de la tabaski hautement médiatisées⁶.

Comme dans d'autres pays d'Afrique, des courants fondamentalistes ou intégristes islamistes absents sur le continent dans les siècles passés sont en train de faire beaucoup de prosélytes dans les milieux des commerçants de marché ou de crédits, des pèlerins qui vont à la Mecque, des jeunes en quête de bourses d'étude ou du travail. L'islam leur est présenté comme une religion qui offre aux Africains des opportunités dont ils ont grandement besoin aujourd'hui, soit individuellement, soit pour le développement du pays. Et cette offre n'est pas seulement verbale: des crédits, bourses d'études et emplois sont effectivement donnés lorsqu'il y a conversion à l'islam. La COMICO possède, outre des mosquées, des écoles coraniques qui se multiplient dans tout le pays pour accueillir des enfants des pauvres, ainsi que plusieurs œuvres caritatives pour les femmes, les jeunes et les pauvres. Ces milieux fondamentalistes ou intégristes enseignent aussi que l'islam est la religion qui redore l'image de la femme abîmée par le laxisme des mœurs occidentales introduites en Afrique, et qui redonnera à l'Afrique son indépendance vis-à-vis de l'Occident qui ne vient que pour la dépouiller de ses richesses, avec la

⁵ Site officiel: <http://comicordc.e-monsite.com/>. Voir aussi *L'Islam en République Démocratique du Congo*, <http://rdcislam.centerblog.net/> [entrée: 15.04.2015].

⁶ Par exemple, entre 2000 et 2011, 168 mosquées ont été construites dans la Province du Sud-Kivu. Cf., www.laliberte.ch/news/poussee-islamique-en-afrique-centrale-12707#.VJAqvdkG9vA [entrée: 15.04.2015].

complicité des religions provenant de l'Occident. D'où l'accroissement du nombre de conversions à l'islam ces quinze dernières années, surtout dans les milieux des jeunes et des femmes.

Les estimations globales de la présence des musulmans au Congo (autochtones et expatriés) des dix dernières années varient entre 5 et 15% de la population congolaise qui déclare être musulmane, avec une forte concentration dans la province du Maniema.

2. Quelques enjeux liés au succès actuel du prosélytisme musulman et interpellations pour le dialogue interreligieux

Ces enjeux seront dégagés de la manière dont les musulmans congolais d'aujourd'hui, fruit des trois vagues de l'islam, se présentent et se comprennent eux-mêmes. Les résultats d'une petite enquête sur terrain aideront à les découvrir. Et dans les limites de cet article nous nous appesantirons seulement sur deux aspects fortement interpellateurs par rapport au dialogue interreligieux.

2.1. Résultats d'une enquête

Pour les besoins de cet article, j'ai effectué une enquête dans la ville de Kinshasa, pour sentir la configuration de l'islam en ce milieu urbain ainsi que les enjeux qui y sont liés pour le dialogue interreligieux. L'enquête s'est déroulée entre fin décembre 2014 et février 2015, sur les communes qui connaissent une grande concentration de musulmans autour de mosquées de Kinshasa: Barumbu, Masina, Ndjili, Limete, Matete. La tranche d'âge des personnes interrogées, par interview directe, était de 15-60 ans, l'échantillon étant de 100 personnes par région délimitée. 78% de personnes qui ont accepté de répondre à l'enquête étaient des hommes, plusieurs femmes ayant exigé qu'on demande au préalable la permission de leurs maris. Tous étaient de nationalité congolaise, sauf 10 personnes d'origine sénégalaise et malienne. Dans cet échantillon, seulement 28% ont déclaré être des musulmans depuis leur naissance, par tradition familiale. Ceux qui le sont devenus se sont convertis ces 20 dernières années: 19% proviennent des milieux pentecôtistes ou néo-pentecôtistes, 55% sont des anciens catholiques ou protestants, et 26% proviennent des religions traditionnelles africaines.

Pourquoi avoir quitté sa première religion pour adhérer à l'islam? Premièrement, 13% de personnes converties à l'islam, et en majorité des femmes, ont déclaré avoir jugé que c'était plus commode en cas de mariage mixte: quand une femme épouse un musulman, l'in-

tégration dans la famille du mari lui semble plus facile si elle devient musulmane; et généralement les hommes musulmans conditionnent la célébration du mariage lui-même à l'adhésion à l'islam. Il y a des rares cas où le mari musulman fait comprendre à sa femme qu'elle est libre de garder sa religion et lui laisse la pratiquer en liberté. 54% de personnes converties ont déclaré avoir choisi de devenir musulmanes parce qu'elles voient dans cette religion une opportunité d'émergence sociale: elles voient les autres musulmans avoir facilement des crédits des milieux financiers (libanais, pakistanais, soudanais, saoudiens, etc.). Ils constatent que dans certaines sociétés à Kinshasa, les musulmans ont des avantages sociaux auxquels les non-musulmans n'accèdent pas. Ils voient les enfants de leurs amis nouvellement convertis à l'islam être scolarisés gratuitement dans des écoles coraniques où, en plus de l'apprentissage de l'arabe, il y a quand même une culture générale qui est donnée aux enfants, etc.

Deuxièmement, 3% de nouveaux convertis ont déclaré avoir été séduits par le fait que l'islam est aujourd'hui à la mode, à travers les médias, avec une forme de visibilité qui permet de bien marquer son originalité dans la société: avoir une barbe non-taillée, porter le *tasbi* (chapelet). Ils sont dans la tranche d'âge entre 15 et 25 ans. Troisièmement, 2% de nouveaux convertis ont déclaré avoir été attirés par les opportunités de «puissance spirituelle» qu'offre l'islam, spécialement à travers les marabouts: des jeunes entre 15 et 25 ans ont déclaré être devenus musulmans parce que la fréquentation des marabouts permet d'acquérir une puissance contre ses ennemis, d'être invincible lorsqu'on se bat avec ses pairs, de séduire des femmes, d'attirer les chances de son côté, etc.

De cette enquête, je retiens les éléments suivants: d'abord que le nombre de personnes converties à l'islam ces quinze dernières années est très élevé: plus de 70% de l'échantillon. Ce qui veut dire qu'il y a un réel attrait de l'islam. Ensuite que parmi les motifs de conversion, l'opportunité d'émergence sociale attire 54% de Congolais déjà adeptes d'autres religions (chrétiens ou religions africaines traditionnelles). Enfin que la tranche d'âge entre 15 et 25 ans est séduite par la visibilité de l'islam dans les médias, ainsi que par la «puissance» que cette religion laisse transparaître.

Les trois données retenues de l'enquête amènent à poser la problématique du dialogue entre le christianisme et l'islam en RD Congo en ces termes spécifiques: comment faire un dialogue interreligieux lorsque les adeptes des différentes religions risquent de n'en retenir que les avantages sociaux? En effet, plus de 50% de personnes ayant

décidé de devenir musulmans ces 20 dernières années ont avancé la raison de la promotion sociale. Par contre, les éléments doctrinaux qui divisent actuellement l'islam en RD Congo entre les «traditionalistes» attaché à «l'islam africain» (symbolisé par le recours aux marabouts pour les gris-gris qui donnent la puissance et la chance dans la vie) et la nouvelle mouvance voulant se distinguer par des signes vestimentaires très visibles ne semblent pas importants, car ne le trouvent importants que 5% des personnes ayant répondu à l'enquête! A mon humble avis, ceci constitue à la fois un risque et un atout pour le dialogue chrétiens-musulmans dans la configuration actuelle de l'islam en RD Congo.

2.2. Attrait de la religion comme opportunité d'émergence sociale: un risque pour le dialogue interreligieux en Afrique

Dans la première partie de cet article, nous avons vu que les quinze dernières années ont été marquées entre autres par le fait qu'il y a un courant dans l'islam qui tend à le présenter aux peuples africains, y compris en RD Congo, comme une voie de sortie pour ceux et celles en quête de bien-être social ainsi que pour l'émergence d'une Afrique développée et indépendante de l'Occident. Devenir musulman permet effectivement d'avoir accès à des crédits, à des bourses d'étude, à une scolarité parfois gratuite pour les enfants pauvres, à un cadre associatif favorisant le succès d'activités économiques, etc. Cela semble bien marcher puisque plus de 50% des personnes ayant répondu à notre enquête résumée ci-haut s'accrochent à l'islam justement pour cette raison.

Les résultats de cette même enquête montrent combien les jeunes entre 15 et 25 ans sont sensibles à la recherche de la puissance et des honneurs: c'est une autre manière d'émerger dans sa société, qui fait de cette tranche d'âge une proie facile pour les groupes armés qui recrutent des jeunes en mettant comme appât la dimension religieuse de leur combat. Or une partie de l'est de la RD Congo connaît, depuis deux décennies, des hostilités et une insécurité qui mettent la jeunesse en grand désarroi et en font une proie facile pour toutes les personnes et institutions qui viennent leur promettre un avenir radieux. Le chômage qui touche près de 80% des jeunes dans cette partie du pays constitue un des grands facteurs pouvant faciliter l'endoctrinement: cette jeunesse, déçue et écoeurée devant l'incapacité de l'Occident à rétablir complètement la paix dans leur région, devient sensible à tout discours qui peut présenter d'autres «sauveurs» que l'Occident, y compris dans le domaine religieux.

Malheureusement, la diversité au sein même de l'islam congolais fait que certains groupes ne leur promettent pas seulement un avenir meilleur grâce à une émergence socio-économique pacifique, mais également de devenir célèbres et appréciés par Dieu même si on intègre un groupe de djihadistes. Tout comme, dans cette région de la RD Congo, des groupes armés ont procédé à un usage instrumentalisé de versets bibliques pour justifier les horreurs de leur guerre (ex. le CNDP et la rébellion de Gédéon), de même certains mouvements guerriers opérant dans la région des grands lacs comme le Muslim Defence International (MDI), le Mouvement islamique pour le changement (MIC), et le Allied of Democratic Force (ADF) utilisent des versets du Coran pour justifier un «djihad islamique», notamment en Ouganda et à l'est de la RDC⁷. Ces groupes armés recrutent des jeunes de plusieurs nationalités (Ougandais, Somaliens, Soudanais, Kenyans, Libyens, Tanzaniens, Rwandais, Burundais, Congolais) en les convainquant de faire une guerre «juste» qui honore Dieu et les rend puissants et admirables (sic!) aux yeux du monde entier. À plusieurs reprises, il a été dénoncé dans les médias africains que ces recrues (hommes et femmes) apprennent d'abord des rudiments d'arabe et du Coran sur place, avant d'être envoyés au Soudan, en Libye ou en Arabie Saoudite pour une formation approfondie, afin de revenir sur place pour combattre⁸.

Il est important de noter que cette nouvelle tendance dans l'islam en Afrique qui tend à insister sur les appâts de bien-être ou l'émergence sociale n'est pas la seule en RD Congo et en Afrique subsaharienne. Le même phénomène se retrouve également à l'intérieur du christianisme africain, spécialement dans les milieux néo-pentecôtistes, avec leur fameux «évangile de la prospérité» qui stipule que «devenir chrétien fait accéder automatiquement à la prospérité matérielle, en faisant disparaître la pauvreté individuelle». Ici on ne prend pas les armes pour tuer, mais s'y dissimulent d'autres formes de mort, à travers l'exaltation de l'égoïsme dans la vie chrétienne, allant jusqu'à se

⁷ Voir détails par J.J. Wondo, www.ingeta.com/sur-les-traces-du-djihad-rdc/ [entrée: 15.04.2015]. Voir aussi www.congoforum.be/fr/analysedetail.asp?id=160388 [entrée: 15.04.2015].

⁸ Lire G. Prunier, *Une poudrière au cœur du Congo-Kinshasa*, «Le Monde Diplomatique», juillet 1998, p. 14; M.M. Kitoka, B. Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale? Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, [in:] «Globethics.net Fokus», n. 12, 2012. MATEKOPOKO, *Terrorists Would Love Eastern Congo*, [in:] BBC, le 17 Dec 2002. Voir aussi: www.laliberte.ch/news/pousse-islamique-en-afrique-centrale-12707#.VJAqvdkG9vA [entrée: 15.04.2015].

débarrasser du prochain quand il est soupçonné d'appartenir à Satan: d'où la multiplication des enfants jetés à la rue parce qu'accusés de sorcellerie, des biens mal acquis, au nom de Dieu, etc⁹.

Or pour être vraiment bénéfique à tous et à la société, le dialogue interreligieux suppose que chaque protagoniste ait assimilé la doctrine de sa religion, afin de pouvoir dialoguer en profondeur avec l'autre, contribuer ensemble à la paix dans le monde. Comment des musulmans et des chrétiens congolais qui ont tendance à réduire leur religion aux effets de bien-être socio-économique peuvent-ils dialoguer en profondeur? Si le pourcentage de chrétiens et musulmans qui ont une telle représentation de leur religion respective augmente, cela risque de constituer un réel danger pour la réussite du dialogue interreligieux sur le continent africain.

2.3. Attrait de l'islam comme opportunité d'émergence sociale: un atout éventuel pour commencer un dialogue interreligieux

Comme dans certains pays africains, les relations officielles entre le christianisme et l'islam en RD Congo sont jusqu'à présent pacifiques, avec une bonne collaboration dans les domaines des œuvres sociales et de l'éducation civique de la population¹⁰. En effet, les responsables de la COMICO et ceux des différentes confessions chrétiennes collaborent régulièrement dans des projets de l'État congolais. Travailler ensemble permet de mieux se connaître et s'apprécier mutuellement: les fruits en sont déjà perceptibles au moins dans les relations cordiales officiellement entretenues entre l'Église catholique au Congo et la COMICO, qui se manifestent notamment par des profondes relations d'amitié qui rendent les uns et les autres sensibles lors des grandes célébrations chrétiennes (d'ordination sacerdotale ou épiscopale) ou musulmanes (de Tabaski). Il en est de même au niveau non institutionnel: sur le territoire congolais, il existe ici et là des petites organisations comprenant des représentants locaux (villages ou quartiers) des différentes confessions religieuses et très efficaces dans la gestion commune des problèmes cruciaux concernant l'insécurité, l'eau, l'électricité, la santé, la réconciliation des conflits entre voisins, etc. Cela ne supprime certes pas les foyers de tension au quotidien, spécialement lorsque des conflits de leadership ou de terres (surtout en milieu rural)

⁹ On consultera avec profit l'excellent document du Conseil National des Évangéliques de France (CNEF), *La théologie de la prospérité*, Paris 2012.

¹⁰ L. Lugo et al., *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa*, Pew Research Center, Washington DC 2010.

sont vite transformés en conflits «entre chrétiens et musulmans», alors qu'au départ la doctrine religieuse des uns et des autres n'était pas la cause première. De ce point de vue, le fait que l'islam au Congo multiplie ses œuvres dans le domaine des œuvres sociales augmente les opportunités de travailler dans des projets communs avec les autres confessions religieuses, donc de cultiver et d'entretenir des relations d'estime mutuel.

Il ne faut cependant pas se voiler la face devant les divisions internes dans chaque religion. D'une part, le christianisme lui-même est divisé en diverses confessions chrétiennes, qui n'ont pas le même regard sur les autres religions. En effet, l'Église catholique adopte officiellement une attitude de dialogue avec des musulmans, il n'en est pas de même pour les pentecôtistes et néo-pentecôtistes qui considèrent les adeptes de toutes les autres religions comme des «païens» étant encore dans le «camp de Satan»! On retrouve la même discordance à l'intérieur de l'islam: si «l'islam africain» (ouest-africain et swahili) cohabite pacifiquement et fraternellement avec les religions traditionnelles africaines et le christianisme depuis des siècles, la nouvelle mouvance de «l'islam radical» qui est en train de vouloir s'imposer partout considère cet «islam africain» et toutes les autres religions comme étant de mèche avec l'Occident qui opprime l'Afrique. Cette nouvelle mouvance attise régulièrement la mémoire historique blessée par les humiliations subies par des musulmans durant la période coloniale ou celle des dictatures africaines.

D'où l'urgence d'aller au-delà de l'habitude de collaborer ensemble au quotidien sur des choses pratiques, sans toutefois aborder les questions doctrinales. Il est aujourd'hui très important que les musulmans et les chrétiens africains se redisent à eux-mêmes le contenu fondamental de leur foi et se le partagent les uns les autres à tous les niveaux. Par exemple,

«certains jeunes chrétiens et musulmans des villes comme Abidjan, Dakar, Conakry, Bamako, etc., (...) se rassemblent parfois de manière informelle autour d'un débat sur leur foi et leurs traditions religieuses. Le but de ces débats entre jeunes chrétiens et musulmans est de surmonter progressivement leur ignorance religieuse en vue de renforcer l'esprit de communion par le dialogue. Cette communion par le dialogue est une possibilité d'harmonisation des principales différences, de tout ce qui peut diviser les humains, même les religions»¹¹.

¹¹ H. Loua, *Le dialogue islamo-chrétien en Afrique de l'Ouest*, «Débats - Courrier d'Afrique de l'Ouest», n. 31, Janvier 2006, p. 18.

Discuter ensemble sur les fondamentaux de la foi de chaque confession religieuse permettra d'une part de ne pas réduire la religion à ses effets socio-économiques (qui sont certes importants), car on aura découvert toute la profondeur de sa propre religion, dans le contexte d'un débat serein avec les autres. D'autre part, cela évitera aux uns et aux autres de tomber dans le piège des groupes armés qui manipulent des versets bibliques ou coraniques pour recruter des jeunes en vue d'en faire de la «chair à canon» en leur faisant promettre une gloire irréaliste en définitive. Les jeunes africains chrétiens et musulmans ont besoin de connaître les fondamentaux de leur foi respective, pour démasquer les belligérants ou politiciens qui en font une lecture instrumentalisée comme appât pour les jeunes désarmés par la crise socio-économique. Cela suppose, au niveau de chaque religion, un effort d'aider ses membres à connaître en profondeur les rudiments de leur foi, et ne pas se contenter de la simple pratique ou des slogans religieux qui servent surtout à se démarquer des autres.

C'est pour cela qu'il est important d'avoir, sur le continent africain, des lieux où chrétiens et musulmans peuvent discuter en toute fraternité de leur foi, après avoir été éclairés eux-mêmes et en toute lucidité face aux risques d'utilisation instrumentalisée de la religion pour la prospérité individuelle ou collective. Méritent d'être saluées ici les initiatives de différentes institutions existant sur le continent africain ayant créé des espaces pour accroître la connaissance mutuelle entre chrétiens et musulmans, ce qui constitue un facteur très important pour la consolidation de la paix et la prévention des conflits manipulant les appartenances religieuses. Il y a, par exemple, des initiatives liées à la pastorale de la congrégation des Missionnaires d'Afrique, telles que le Centre Foi et Rencontre de Bamako (Mali) depuis 2001, l'Institut de formation islamo-chrétienne (IFIC) depuis 2007: ces deux structures ont pour objectif d'aider les chrétiens à faire tomber un certain nombre de préjugés qui sont nuisibles au rapprochement pacifique entre chrétiens et musulmans. Dans la même ligne, un certain nombre d'institutions de formation d'agents de l'évangélisation sur le continent africain, ont intégré des cours sur l'islam, afin de faciliter le dialogue entre chrétiens et musulmans au quotidien. Approfondir sa propre foi en même temps qu'on étudie la religion de l'autre aide déjà beaucoup à ne pas réduire ni la foi chrétienne, ni la foi musulmane aux simples répercussions socio-économiques de la solidarité entre croyants et des tactiques liées au prosélytisme: le christianisme et l'islam, c'est plus que cela¹².

¹² Voir H. Loua, *Le dialogue islamo-chrétien en Afrique de l'Ouest*, «Débats – Cour-

Sont également fort louables deux initiatives dans le domaine du dialogue islamo-chrétien qui estiment que les chrétiens ne doivent pas dialoguer avec les musulmans en ordre dispersé, et qu'il est important d'intégrer la dimension œcuménique: le Programme des Relations Islamo-Chrétiennes en Afrique (PRICA en sigle¹³) en Afrique subsaharienne, ainsi que l'Institut œcuménique de Théologie Al Mowafaqa (IOTAM en sigle¹⁴) en Afrique du Nord.

Fondé en 1959, le PRICA s'occupe de promouvoir, dans les Églises d'Afrique, un engagement avec les musulmans qui soit constructif d'une coexistence pacifique entre les deux religions sur le sol africain. Il organise premièrement des activités de sensibilisation des groupes chrétiens influents (leaders, femmes et jeunes) sur les enjeux et les défis en matière de relations islamo-chrétiennes sur le continent africain¹⁵. Deuxièmement, il initie des plaidoyers lorsqu'il faut urgemment «construire la paix là où la paix est rompue et lorsque l'atmosphère de paix n'en émerge, susciter la réconciliation là où des conflits existent et persistent»¹⁶, et ce, en contactant des groupes influents aussi bien chrétiens que musulmans (les gouvernements, la société civile, les leaders d'opinion) les femmes et les jeunes. Dès le début, l'aspect œcuménique fut une des notes caractéristiques du PRICA, qui est convaincu que:

«la communauté chrétienne ne peut œuvrer de façon significative pour des relations constructives avec les musulmans que lorsqu'il y a de bonnes relations interconfessionnelles entre et avec les dénominations chrétiennes. [...]. Il s'agit d'aider la communauté chrétienne à reconnaître qu'il y a des choses qu'elle peut faire ensemble en tant que chrétiens de dénominations différentes et des choses qu'elle peut faire avec les peuples d'autres religions, spécialement les musulmans»¹⁷.

Initié en 2012 par l'initiative conjointe de Mgr Vincent Landel, archevêque de Rabat (Église catholique), et du Pasteur Samuel Amédro, président de l'Église Évangélique au Maroc (EEAM), l'Institut œcuménique de théologie au Maroc Al Mowafaqa (IOTAM) a pour objectif d'offrir une formation universitaire en alternance, pour des cadres et animateurs de paroisses au service des Églises chrétiennes au Maroc,

rier d'Afrique de l'Ouest», n. 31, Janvier 2006, p. 17-22.

¹³ Voir www.procmura-prica.org/fr/ [entrée: 15.04.2015].

¹⁴ Voir www.almowafaqa.com/ [entrée: 15.04.2015].

¹⁵ Voir www.procmura-prica.org/fr/?page_id=152 [entrée: 10.04.2015].

¹⁶ Voir www.procmura-prica.org/fr/?page_id=154 [entrée: 10.04.2015].

¹⁷ Voir www.procmura-prica.org/fr/?page_id=167 [entrée: 10.04.2015].

en Afrique et au-delà. Son originalité est la démarche œcuménique: l'IOTAM forme des protestants et des catholiques ensemble, en les sensibilisant en même temps à une connaissance commune, œcuménique de l'islam. Cette institution constitue un véritable laboratoire d'un dialogue entre chrétiens (engagés dans une démarche œcuménique) et musulmans au quotidien, en privilégiant la gratuité des relations humaines. Le cursus d'études en théologie prévoit que les étudiants aient des connaissances sur l'islam (cours d'arabe classique, d'exégèse du Coran ou d'histoire des relations islamo-chrétiennes), ainsi qu'une spécialisation sur l'islam, à travers le «Certificat al Mowafaqa pour le dialogue des cultures et des religions». La démarche œcuménique est vécue et pensée, et cette recherche concrète de l'unité chrétienne constitue un témoignage fort d'une dimension constitutive de la foi chrétienne: la gratuité de la relation à l'autre, car tout se fait ici dans un contexte où l'islam est majoritaire, avec interdiction de prosélytisme.

Conclusion

En RD Congo, la convivialité quotidienne ainsi que la collaboration dans le domaine social constituent encore la note prédominante des relations entre chrétiens et musulmans (de tradition «swahili», de tradition «ouest-africain», et de «l'islam arabe» récemment arrivé. Les trois «islams» se côtoient et s'empêtrent parfois sur l'espace public, tout comme la diversité des confessions chrétiennes.

Les proportions qu'a pris, ces dernières décennies, l'appât d'émergence socio-économique comme motivation d'attachement à l'islam (offres de l'islam radical) et au christianisme (théologie de la prospérité) ont de quoi inquiéter quant à la profondeur et la fécondité du dialogue islamo chrétien dans ce contexte précis.

C'est pour cela que sont hautement louables, à encourager et à multiplier, toutes les initiatives qui, sur le continent africain, peuvent combiner l'approfondissement personnel de la foi chez les uns et les autres ainsi qu'une démarche œcuménique s'alliant à la démarche interreligieuse. Puisse l'histoire des relations entre l'Afrique et l'islam, entre le christianisme et l'islam, ainsi qu'entre les deux religions sur le continent africain éveiller nos intelligences sur d'autres enjeux!



JOSÉE NGALULA

**L'islam en Afrique et ses enjeux pour le dialogue islamo-chrétien.
Cas de la République Démocratique du Congo**

Résumé

Les péripéties de l'entrée de l'islam sur le continent africain depuis le VII^e siècle expliquent pourquoi «l'islam swahili», «l'islam ouest-africain», et «l'islam arabe» du Moyen-Orient se côtoient actuellement sur l'espace public congolais, à l'instar de la diversité des confessions chrétiennes. Le manque d'unité au sein de l'islam et du christianisme ne facilite déjà pas un dialogue islamo-chrétien harmonieux. Le fait que l'émergence socio-économique apparaît, de nos jours, comme une motivation importante d'attachement à l'islam et au christianisme, constitue un nouveau défi pour ce dialogue: grand est le risque de réduire la religion à son impact socioéconomique, négligeant alors la doctrine originale de chaque religion, lieu d'enrichissement mutuel et chance pour une paix durable. Sont alors à multiplier les initiatives qui, en Afrique, combinent l'approfondissement personnel de la foi (chrétienne, musulmane) et une démarche œcuménique s'alliant à la démarche interreligieuse.

Les mots-clés: Afrique subsaharienne, République Démocratique du Congo, arabes, islam, dialogue islamo-chrétien.

JOSÉE NGALULA

**Islam w Afryce i kwestia dialogu islamsko-chrześcijańskiego
w Demokratycznej Republice Konga**

Streszczenie

Okoliczności, w jakich islam pojawił się na kontynencie afrykańskim w VIII wieku, tłumaczą dlaczego w Kongo występują: „islam suahili”, „islam zachodnio-afrykański” oraz „islam arabski” z Bliskiego Wschodu – podobnie jak obecne są tu różne konfesje chrześcijańskie. Brak jedności wewnątrz islamu i wewnątrz chrześcijaństwa nie sprzyja harmonijnemu dialogowi islamsko-chrześcijańskiemu. W aktualnej sytuacji społecznoekonomicznej Konga „korzystna” okazuje się przynależność albo do islamu, albo do chrześcijaństwa. Fakt ten stwarza zagrożenie dla dialogu międzyreligijnego redukując go do relacji socjoekonomicznych – z pominięciem istotnych aspektów doktrynal-

nych każdej religii, na których budować można autentyczny dialog i trwały pokój. Należy zatem faworyzować w Afryce inicjatywy zmierzające do pogłębienia jednocześnie wiary religijnej (chrześcijan i muzułmanów) i relacji ekonomicznych w jednym wspólnym wymiarze międzyreligijnym.

Słowa kluczowe: Afryka na południe od Sahary, Republika Demokratyczna Kongo, arabowie, islam, dialog islamsko-chrześcijański.

JOSÉE NGALULA

**Islam in Africa and the issue of Islamo-Christian dialogue
in the Democratic Republic of Congo**

Abstract

There are several different Islamic traditions in the Democratic Republic of Congo: "Swahili Islam", "West-African Islam" and "Arab Islam" of the Middle Eastern provenance. This variety may be explained by the circumstances in which Islam appeared in Africa in the 7th century. Internal divisions within both Islam and Christianity, of which there are at least as many different denominations in Congo as of the former, do not provide for an easy and fruitful dialogue between the two religions. To make the matters worse, people are usually attracted to one or another religion less by religious motivations than the social and economic ones. Interreligious dialogue thus faces a risk of being reduced by the parties involved to the exchange of their views on social and economic issues rather than on their respective dogmatic positions. In consequence, they may have little to build on a peaceful and lasting coexistence. To counter this danger, one should actively encourage initiatives that seek to deepen religious convictions of both Muslims and Christians and facilitate integration of ecumenical relationships into one, common, interreligious dimension.

Keywords: Sub-Saharan Africa, Democratic Republic of Congo, Arabs, Islam, Muslim-Christian dialogue.

Die muslimische Welt in Deutschland

Joachim Nowak
st.aloysius@t-online.de



Geb. 1953 in Tarnau, Krs. Oppeln. Dr. theol. Studien in Neisse, Lublin und Oppeln. Priesterweihe 1978 in Oppeln. Ab 1981 im Erzbistum Paderborn in der Gemeinde- und Militärseelsorge tätig. Seit 1995 Pfarrer der St. Aloysius Gemeinde in Dortmund. 2002 promovierte er bei Prof. Dr. habil. Alfons Nossol in Oppeln im Fachbereich Dogmatik. Seit seiner Studienzeit be-

schäftigt er sich mit dem Thema Tod. Teilnahme an mehreren Symposien im Inland und Ausland. Nowak ist Autor von mehreren Büchern und Artikeln im Bereich der Eschatologie und Ökumene sowie Verfasser des Buches *Faszination Israel*, Hildesheim: Bernward-Verlag 1994.

Die Welt der Muslime in Deutschland hat viele Facetten. Die jüngste unter den Weltreligionen ist zugleich die zahlenmäßig stärkste unter den nichtchristlichen Religionen und die am schnellsten wachsende – vor allem in Europa und im deutschen Sprachraum.

Insgesamt schätzt man, dass sich gegenwärtig etwa 1,3 Milliarden Menschen zum Islam bekennen, die sich vor allem auf etwa 50 Staaten mit einem Bevölkerungsanteil von mehr als 10% verteilen¹. In Europa stellen etwa 50 Millionen Muslime bei einer Gesamtbevölkerung von 700 Millionen Menschen eine immer sichtbarer werdende Minderheit von etwa 7 Prozent der Bevölkerung dar².

Der Islam ist in Deutschland nach dem Christentum die Glaubensrichtung, mit den meisten Anhängern. Derzeit bekennen sich über

¹ G. Hierzenberger, *Der Islam*, Wiesbaden 2006, S. 7.

² Vgl. K. Hafez, *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas*, Bielefeld 2013, S. 8.

4 Millionen Muslime in Deutschland (ca. 5% der in Deutschland lebenden Menschen) aus 49 Staaten zu dieser Religion³, rund 1,8 Millionen sind deutsche Staatsangehörige⁴. Es ist eine starke Minderheit⁵. Deshalb zwingt sie die christliche Mehrheitsbevölkerung in Deutschland, sich mit den Grundzügen des Islam vertraut zu machen. Mehr als 700.000 muslimische Jugendliche gehen in die deutschen Schulen⁶. Der Islam ist aufgrund der Bevölkerungsentwicklung in Deutschland vorwiegend türkisch geprägt. Im Jahr 2008 hatten rund 63% der in Deutschland lebenden Muslime einen türkischen Migrationshintergrund⁷, was auf die Anwerbung von Arbeitsmigranten, damals Gastarbeiter genannt, aus der Türkei in den 1960er und 1970er Jahren zurückzuführen ist. Andere Muslime stammen aus Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Iran, Marokko, Afghanistan, Libanon, Pakistan, Syrien und Tunesien. Seit dem Jahr 2006 streben Muslime und Nichtmuslime in der Deutschen Islamkonferenz an, eine religions- und gesellschaftspolitische Integration der muslimischen Bevölkerung in Deutschland zu erreichen.

Da der Islam keine kirchenähnliche Organisationsstruktur aufweist und wegen seiner sehr unterschiedlichen Ausrichtung keine gemeinsame Leitung hat, kam bisher in Deutschland der Abschluss einer rechtlichen Regelung zwischen Staat und Religionsgemeinschaft nicht zustande⁸.

Es sind kaum die andersartige Spiritualität oder das exotische Lebensgefühl, wodurch das Interesse der Europäer am Islam geweckt wurde und zu „Übertritten“ geführt hat. Es waren einerseits die Wellen von Gastarbeitern, die seit der Mitte des vorigen Jh. aus südlicher, südöstlicher und östlicher Richtung nach Westeuropa strömten, andererseits gewaltige Migrations- und Flüchtlingsströme in den vergangenen Jahren, durch die sich die Zahl der Muslime im deutschen Sprachraum, aber auch in Skandinavien und in fast allen EU-Ländern vervielfacht hat⁹.

³ 63% davon sind türkischer Herkunft.

⁴ Zahl der Muslime in Deutschland, www.deutsche-islam-konferenz.de (Stand: 2008).

⁵ Zahlen vom Bundesministerium des Innern sowie aus der im Juni 2009 vorgestellten Studie des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) „Muslimisches Leben in Deutschland“, www.bamf.de. [Zugang: 10.02.2015].

⁶ A. Günthör, *Sind alle Religionen gleich? Die Antwort Papst Benedikts XVI.*, Regensburg 2007, S. 10.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. G. Hierzenberger, *Der Islam*, op. cit., S. 131.

⁹ Vgl. ebd.

1. Geschichte

Der Theologe Abraham Hinckelmann ließ im Jahr 1694 in Hamburg den Koran auf Arabisch drucken. Diese Koranausgabe war nach der aus Venedig von ca. 1537/38 erst die zweite Herausgabe des Buches, die weltweit jemals gedruckt wurde (in der islamischen Welt kam der Buchdruck erst im 19. Jahrhundert auf)¹⁰.

Dem deutschen Journalisten Muhammad Salim Abdullah zufolge sei von dem preußischen König Friedrich Wilhelm I. mit dem Dekret zu Potsdam 1731 für muslimische Infanteristen, die er als Geschenk erhielt, am Langen Stall in Potsdam ein Saal als „erste Moschee“ errichtet worden; im Jahr 1739 sei zudem die erste islamische Gemeindegründung auf deutschem Boden erfolgt. Dem widerspricht der katholische Theologe Thomas Lemmen: Aus einer zeitgenössischen Quelle gehe hervor, jene Muslime hätten sich nur vorübergehend dort aufgehalten. Im Jahr 1798 verstarb der osmanische Gesandte Ali Aziz Efendi, daraufhin stellte der preußische König Friedrich Wilhelm III. zu seiner Bestattung ein Gelände zur Verfügung. Es folgte noch ein Tausch des Geländes. Dieses neue Gelände bildete den Grundstein des bis heute benutzten türkisch-islamischen Friedhofs am Columbiadamm in Berlin. Auf Betreiben der Nachrichtenstelle für den Orient wurde seit Beginn des Ersten Weltkrieges das Halbmondlager in Wünsdorf bei Zossen in der Nähe von Berlin errichtet, in dem bis zu 30.000 meist muslimische Kriegsgefangene interniert waren. 1914/1915 wurde im Halbmondlager die erste funktionierende Moschee auf deutschem Boden gebaut. Wegen Einsturzgefahr wurde die aus Holz gebaute Moschee 1924 geschlossen und 1925/26 abgerissen. Im Jahr 1924 wurde in Berlin-Wilmersdorf von der muslimischen Ahmadyyya-Gemeinde der Grundstein für die erste feste Moschee Deutschlands gelegt.

Der hauptsächliche Grund für die Zunahme des Islams in Deutschland, der bis in die 1960er Jahre nur eine sehr geringfügige Rolle spielte, ist die Zuwanderung ausländischer Arbeitskräfte, bedingt durch Anwerbeabkommen mit muslimischen Staaten und den anschließenden dauerhaften Aufenthalt mit Familienzusammenführung, die von der Bundesrepublik Deutschland von 1961 (Abkommen mit der Türkei über Anwerbung von Gastarbeitern) bis 1973 betrieben wurde. Der Aufenthalt in Deutschland war dabei ursprünglich als zeitlich begrenzt vorgesehen, bei Muslimen gab es bis in die 1960er vermehrt die Absicht einer Rückkehr in das Heimatland. In den 1980er und 1990er

¹⁰ H. Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, München 1999, S. 105, 107.

Jahren kamen schließlich auch vielfach Muslime aus anderen Staaten, wobei es sich dabei um Flucht bzw. Asylsuchende handelte. Unter derartigen Gruppen befanden sich beispielsweise die Iraner, die im Zuge der Islamischen Revolution 1979 in die Bundesrepublik flüchteten, oder die Afghanen, die in Folge des Bürgerkrieges bzw. des Sowjetisch-Afghanischen Krieges in Westdeutschland Zuflucht suchten. Auch bei Libanesen, Bosniern und Kosovo-Albanern war Krieg im Heimatland der Grund für die Emigration. Da eine Rückkehr bei vielen Muslimen immer mehr in den Hintergrund trat, entstand allmählich eine religiöse Infrastruktur. In den 1970ern wurden die ersten Moscheevereine gegründet, ab den 1990ern wurden vermehrt repräsentative Moscheen errichtet¹¹.

Im Jahr 2006 fand in Berlin die erste Deutsche Islamkonferenz statt, die einberufen wurde, um einen Dialog zwischen dem deutschen Staat und den Muslimen in der Bundesrepublik herzustellen. Ab 2011 werden an deutschen Universitäten Imame ausgebildet.

Als erstes Bundesland überhaupt unterzeichnete 2012 der Senat Hamburg mit den muslimischen Verbänden DITIB¹², SCHURA¹³ und dem Islamischen Verband der Kulturzentren sowie den Aleviten einen Staatsvertrag. Darin geregelt sind unter anderem die Gleichstellung von islamischen mit christlichen Feiertagen sowie die Bestattung nach islamischem Ritus. Und in Baden-Württemberg will die Landesregierung den Muslimen einen Sitz im SWR-Rundfunkrat geben.

2. Islamische Organisationen

In Deutschland existieren eine Vielzahl von islamischen Verbänden und Vereinen. Die mitgliederstärkste muslimische Organisation stellt die DITIB dar. Sie untersteht dem türkischen staatlichen Präsidium für Religiöse Angelegenheiten und besitzt mit fast 900 Moscheegemeinden den größten Einfluss. Zusammen mit weiteren Dachverbänden wie dem Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland¹⁴, dem Zentralrat der Muslime in Deutschland¹⁵ und dem Verband der Islamischen Kulturzentren¹⁶ gründete sie im Jahr 2007 auf der Deutschen Islamkonferenz den Koordinationsrat der Muslime in Deutsch-

¹¹ Vgl. F. Sen, H. Aydin, *Islam in Deutschland*, München 2002, S. 13 f.

¹² Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religionen e.V.

¹³ Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.

¹⁴ IR.

¹⁵ ZMD.

¹⁶ VIKZ.

land. Insgesamt sind ungefähr 20% der deutschen Muslime Mitglieder in religiösen Vereinen oder Gemeinden.

Eine Vermittlerrolle zwischen diesen zumeist konservativen Organisationen und der in Deutschland zunehmenden Islamkritik bildet der 2010 gegründete Liberal-Islamische Bund unter dem Vorsitz von Lamya Kaddor. Er ist wie alle Organisationen religiös ausgerichtet, vertritt jedoch liberale Positionen und befürwortet z.B. die gleichgeschlechtliche Ehe und lehnt eine religiöse Verpflichtung zum Tragen des Kopftuches ab.

Einzelne Organisationen, die Mitglied in einem der genannten Verbände sind, sind unter anderen: Islamische Gemeinschaft in Deutschland, Islamische Gemeinschaft Milli Görüs, Deutsche Muslim-Liga, Muslimische Jugend in Deutschland¹⁷, Muslimische Akademie in Deutschland.

Daneben gibt es in vielen Städten einen Deutschsprachigen Muslimkreis¹⁸, so z. B. in Berlin, Hannover, Braunschweig, Karlsruhe, Stuttgart und Darmstadt.

3. Der Islam im Bildungssystem

3.1. Islamunterricht

Am Beispiel des Islamunterrichts an den Schulen in Deutschland sieht man den Fortschritt an Toleranz.

Im Jahr 1978 wurde in Deutschland erstmals ein Antrag auf islamischen Religionsunterricht gestellt. In den 1980er Jahren führten die Bundesländer Bayern und Nordrhein-Westfalen großflächig „religiöse Unterweisung“ für muslimische Schüler ein, allerdings nur als Bestandteil des muttersprachlichen Unterrichtes Türkisch (die Lehrpläne in Bayern wurden dabei vom türkischen Unterrichtsministerium zur Verfügung gestellt). Seit ca.

Anfang der 2000er Jahre bieten beide Länder „Islamische Unterweisung“ in deutscher Sprache an¹⁹.

Nach den Lehrplänen ist der Islamunterricht vielerorts jedoch kein Religionsunterricht nach konfessionellem Verständnis, sondern nur informierender Sachunterricht. Probleme bei der Umsetzung islamischen Religionsunterrichts stellen u.a. der schwierige Dialog mit den

¹⁷ MJD.

¹⁸ DMK.

¹⁹ Vgl. D.Ch. Siedler, *Islamunterricht an deutschen Schulen: Erste Erfahrungen im nordrhein-westfälischen Schulversuch*, Vortrag in Leipzig am 21. November 2002.

islamischen Verbänden sowie fehlende Unterrichtsmaterialien und Mangel an deutschsprachigem, qualifiziertem Personal dar.

In Nordrhein-Westfalen wird seit Beginn des Schuljahres 2012 als erstem Bundesland in Deutschland islamischer Religionsunterricht an 33 Grundschulen unterrichtet – mit Noten und auf Deutsch, dem katholischen und evangelischen Religionsunterricht vergleichbar. Modellversuche gibt es darüber hinaus in fast allen westdeutschen Bundesländern. In Bayern besuchten 2012 etwa rund zehn Prozent aller muslimischen Kinder einen islamischen Religionsunterricht. In Hessen sind Verhandlungen mit der türkischen DITIB und dem Ahmaddiyya-Verband als Kooperationspartner für ein reguläres Schulfach weit fortgeschritten. In Deutschland gibt es rund 900.000 muslimische Schüler. Die Bundesländer, in denen Muslime leben, haben die Einführung und Etablierung eines konfessionellen Religionsunterrichts überarbeitet.

Das zeigt, dass der deutsche Staat den Islamunterricht an deutschen Schulen positiv sieht.

3.2. Islamische Theologie

Zu Beginn des Jahres 2010 beschloss der Wissenschaftsrat, „Islamische Zentren“ an deutschen Universitäten einzurichten. Damals waren anfänglich zwei oder drei Standorte geplant, an denen eine bekenntnisorientierte islamische Forschung bzw. Ausbildung für Imame stattfinden solle. Die Universität Osnabrück bot im selben Jahr Imamen Weiterbildungskurse an, in denen sich die muslimischen Geistlichen mit der deutschen Sprache, Landeskunde und pädagogischen Grundlagen auseinandersetzten; die Universität Osnabrück war die erste deutsche Hochschule mit einem solchen Angebot.

An den Universitäten von Tübingen, Münster und Osnabrück wurden ab dem Wintersemester 2010/2011 dann erstmals Studiengänge für islamische Theologie angeboten, welche vom Bund gefördert werden²⁰.

Im Wintersemester 2011/2012 nahm schließlich das „Zentrum für Islamische Theologie“ der Universität Tübingen seine Tätigkeit auf, welches am 16. Januar 2012 eingeweiht wurde und dass neben Islamwissenschaftlern eben auch Imame und islamische Religionslehrer ausbilden soll. Zur Zeit wird die Ausbildung von Lehrkräften für den Religionsunterricht an 4 neu gegründeten „Zentren für islamische Theologie“ praktiziert. An diesen Zentren wurden auch weitere Studiengänge

²⁰ Bund fördert Islam-Studiengänge in Tübingen, Münster und Osnabrück, www.zeit.de [Zugang: 10.02.2015].

eingerichtet, die muslimische Geistliche und Professionelle für die sozialpädagogische Gemeindearbeit ausbilden. Die Zahl von Muslimen, die sich für eine Tätigkeit in pädagogischen Berufsfeldern interessiert kontinuierlich steigt²¹. Insgesamt stellt der Bund für den Aufbau der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam sowie der Ausbildung von Lehrern für islamischen Religionsunterricht rund 20 Millionen Euro zur Verfügung. Die in Deutschland ausgebildeten Imame sollen langfristig die aus der Türkei geholten Imame ersetzen, die oftmals nicht deutsch sprechen und nicht mit den Lebensumständen der Muslime in Deutschland vertraut sind.

4. Islamische Praxis

4.1. Feiertage

Die islamischen Feiertage beziehen sich auf besondere Ereignisse im Leben des Propheten Muhammad, durch die dem islamischen Verständnis zufolge eine besondere Begegnung mit der Allmacht Gottes erfolgte und sich eine besonders intensive Hoffnung auf die Entfaltung dieser Macht zugunsten der Menschen entwickelt hat. Diese Festtage beziehen sich auf den islamischen Kalender, der sich am Mond orientiert und daher mit kürzeren Monaten rechnet, weshalb die Festtermine jedes Jahr etwas anders liegen²².

In Deutschland gibt es keine gesetzlichen islamischen Feiertage; allerdings ist es geregelt, dass muslimische Schüler an ihren Feiertagen wie dem Zuckerfest oder dem Opferfest nicht zur Schule kommen müssen – in den Lehrerkalendern sind auch muslimische Feiertage eingetragen. Der Vorsitzende des Zentralrates der Muslime Aiman Mazyek fordert zudem, islamische Feiertage offiziell als deutsche Feiertage aufzunehmen – was aber nicht bedeuten solle, diese allgemein zu schul- und arbeitsfreien Tagen zu machen. Dies betrachtete 2009 allerdings der Vorsitzende der Türkischen Gemeinde in Deutschland²³ Kenan Kolat als wünschenswert: An wichtigen muslimischen Tagen sollten alle Kinder frei haben. Die konkrete Forderung nach zumindest einem einzig freien islamischen Tag, auch für nicht muslimische Kinder, stieß auf Kritik von Seiten des Zentralrats der Muslime. Bereits im Jahr 2004 regte der Grünen-Politiker Hans-Christian Ströbele im Bundestag eine

²¹ Das wird dazu beitragen, muslimische Anliegen als gesamtgesellschaftliche Querschnittsthemen in die Mitte der Gesellschaft zu tragen.

²² Vgl. G. Hierzenberger, *Der Islam*, op. cit., S. 139.

²³ TGD.

Debatte über einen muslimischen Feiertag an. Dort stieß der Vorschlag allerdings auf starke Ablehnung.

Dieses Beispiel zeigt, dass auf dem Gebiet der Feiertage noch immer eine gewisse Zurückhaltung von Seiten der Regierung besteht.

4.2. Scharia

Der arabische Ausdruck für Religionsgesetz ist Scharia. Man versteht darunter die Gesamtheit der dem Menschen geoffenbarten Willensäußerung Gottes bzw. die Regelung des vorgeschriebenen Verhaltens der Menschen zu Allah und untereinander bzw. die Beurteilung und Wertung aller Lebensverhältnisse auf der Basis des Koran und der Sunna sowie die Übereinstimmung der Traditionen der verschiedenen Madhhab (Rechtsschulen)²⁴.

Anders als beispielsweise in Großbritannien gibt es in Deutschland keine islamischen Schiedsgerichte, die nach der Scharia, also den islamischen Gesetzen, rechtsprechen. Einige religiöse Vorschriften, die in der Scharia enthalten sind, lassen sich aber auch in Deutschland umsetzen, wie z.B. das Schächten, also das Ausbluten von Tieren bei der Schlachtung (allerdings schreibt das deutsche Gesetz eine Betäubung vor). Andere Schariagesetze stehen im Widerspruch zum deutschen Grundgesetz, wie z.B. die Ungleichbehandlung der Geschlechter und Religionen (Dhimmi und Harbi) sowie Körper- und Todesstrafen für Diebstahl und Ehebruch. Laut Rechtsexperten werden aber auch ohne eigene Schiedsgerichte in Deutschland durch deutsche Richter nach dem islamischen Gesetz Urteile gesprochen – so im Familien- und Erbschaftsrecht. Wenn beispielsweise ein Muslim im Ausland polygam geheiratet hat, dann ist diese Ehe auch in Deutschland gültig. Dies ist möglich, da seit dem Jahr 1900 bei privaten Rechtsbeziehungen (Verträge, Familienfragen, Erbrechtsfragen) ausländisches Recht angewandt werden darf; so kommt das islamische Recht genau wie das französische (Code civil) zum Zuge. Grundbedingung sei, dass das ausländische Recht nicht gegen die Ordre public, also das Grundlegende der inländischen Wertvorstellungen verstoßen darf. Hier zeigt es sich, dass auch in Deutschland die Scharia langsam Einfluss nimmt.

²⁴ Vgl. *ebd.*, 116; vgl. A. Renz, *Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben*, München 2011, S. 166f; vgl. M. Eliade, I.P. Couliano, *Das Handbuch der Religionen*, Düsseldorf 2004, S. 253.

4.3. Muezzinrufe

Traditionell ruft ein Muezzin die Muslime der Umgebung fünfmal am Tag von einem Minarett herab zum Gebet auf²⁵. In Deutschland wird diese Praxis von Ort zu Ort unterschiedlich gehandhabt. Im Jahr 1995 wurde bei der Duisburger Stadtverwaltung von zwei muslimischen Gemeinden eine Genehmigung beantragt, den Gebetsruf einmal in der Woche verstärkt durch eine Lautsprecheranlage zu verkünden. Der Antrag löste eine landesweite Diskussion aus, und insbesondere die Evangelische Kirchengemeinde Duisburg-Laar lehnte, theologisch argumentierend, den öffentlichen Gebetsruf ab. Allerdings durften in anderen Städten Nordrhein-Westfalens zu der Zeit bereits Gebetsrufe durchgeführt werden. Nach einer erfolgreichen Klage im Jahr 1985 war die Dürener Fatih-Moschee die erste in der Bundesrepublik, in der ein Muezzin zum Gebet auffordern konnte. Dies darf dort fünfmal täglich erfolgen; in Siegen dreimal pro Tag, in Bochum einmal täglich und in Bergkamen einmal pro Woche. Auch in Dortmund, Hamm und Oldenburg wurden Anträge für Gebetsrufe von Moscheevereinen ohne Protest der Anwohner genehmigt. Im Jahr 2009 wehrten sich Bürger der Stadt Rendsburg in Schleswig-Holstein gegen die Pläne der dortigen Moschee, Lautsprecher an ihren zwei Minaretten anzubringen. Schließlich wurde 2010 dennoch der Antrag im Rathaus genehmigt, die Gebetsrufe dürfen fünfmal am Tag in der Zeit zwischen 6 und 22 Uhr ertönen; Rendsburg war damit nach Schleswig und Neumünster die dritte Stadt Schleswig-Holsteins, in der dies erlaubt wurde.

Grundsätzlich sind islamische Gebetsrufe in Deutschland durch die Religionsfreiheit geschützt. Sie können aber untersagt werden, wenn eine rechtliche Verletzung im Sinne des Bundes-Immissionsschutzgesetzes vorliegt, sprich wenn die Lautstärke für Nachbarschaft oder Straßenverkehr zu hoch ist.

4.4. Halal-Lebensmittel

In Deutschland bieten verschiedene Lebensmittelhersteller Produkte an, die halal sind, also islamkonform gelten. Das bedeutet, dass die Tiere, deren Stoffe ein bestimmtes Produkt beinhaltet, geschächtet worden sein müssen; darüber hinaus dürfen sie kein Schweinefleisch enthalten. Das deutsch-holländische Unternehmen „Mekkafood“ beispielsweise hat sich auf die Herstellung halaler Lebensmittel spezialisiert. Andere Hersteller haben solche in ihr Sortiment aufgenommen,

²⁵ Vgl. A. Renz, *Beten wir alle zum gleichen Gott?*, op. cit., S. 124-126.

so z.B. Wiesenhof, Dr. Oetker, Müller, Nestlé Deutschland, Westfleisch, Nordmilch oder die Supermarktketten Aldi, Edeka und Rewe. Gekennzeichnet bzw. zertifiziert werden diese Produkte mit einem „Halal-Zeichen“, zuständig für die Zertifizierung ist unter anderem das Europäische Halal Zertifizierungsinstitut (EHZ), das seinen Sitz in der Centrum-Moschee in Hamburg hat. Nach zahlreichen Klagen der nicht muslimischen Bevölkerung urteilte ein deutsches Gericht 2002, dass das Schächten dann erlaubt sei, wenn es professionell durchgeführt werde. Das Gericht verhinderte damit einerseits die ausufernde Praxis der Selbstschlachtungen, andererseits erteilte sie Schlachtern eine Genehmigung zum rituellen Schlachten, wenn diese nachweisen können, dass Tiere ohne Qual getötet werden. Dass das Urteil dennoch enorme Irritationen in der deutschen Bevölkerung auslöste, ist insofern nicht verständlich, denn ein ethischer Verstoß ist unter den gerichtlich geregelten Bedingungen nicht zu erkennen und um ein Sonderrecht handelt es sich nicht, lediglich um eine gerichtliche Klärung auf der Basis bestehender Rechte²⁶.

5. Islamische Strömungen

Der Schlüssel zur Integration des Islam liegt in der Anerkennung der islamischen Regionsgemeinschaften. Das würde voraussetzen, dass die sich nach religiösen Kriterien selbst neu ordnen: Welche Gruppe ist „nur“ ein Interessenverband, welche eine Religionsgemeinschaft? Es bleibt aber die Frage, was passiert, wenn ein Verein religiöse Lehren verbreitet, obwohl er nicht als Kirchengemeinde anerkannt ist. Die Religionsfreiheit ist verfassungsrechtlich geschützt. Wagishauser plädiert für ein stärkeres Zusammenarbeiten der religiösen Gemeinschaften in Deutschland und wünscht sich eine „islamische Ökumene“. Die Fortschritte bei der islamischen Ökumene sind nach seiner Meinung den christlichen Kirchen zu verdanken²⁷.

Rund 60% der deutschen Muslime sind Sunniten; die Aleviten machen 12% aus, die Schiiten 7%²⁸ die Ahmadiyya 1,7%. Das Jesidentum gehört als eigenständige kurdische und nicht missionierende Religion nicht zum Islam.

²⁶ Vgl. K. Hafez, *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz...*, op. cit. S. 51f.

²⁷ N. Michel, *Herz und Taten beisammen*, [in:] „Die Tageszeitung“, 1.07.2013.

²⁸ *Islam-Kultur-Politik: Dossier zur Politik und Kultur*, www.kulturrat.de [Zugang: 10.02.2015].

5.1. Ahmadiyya

Die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ)²⁹ ist die erste muslimische Vereinigung in Deutschland, die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt wurde.

Die Ahmadiyya, ein ursprünglich aus Indien³⁰ stammende islamische Glaubensrichtung, die allerdings von vielen anderen Muslimen als unislamisch angesehen wird, hat rund 30.000 Anhänger in Deutschland, die sich auf 220 Gemeinden verteilen³¹. Die beiden Untergruppen Ahmadiyya Muslim Jamaat³² und die Ahmadiyya Anjuman Ischat-i-Islam Lahore³³ traten in den 1920er Jahren ungefähr zeitgleich missionarisch in Deutschland auf. Am 9. August 1955 gründete die AMJ in Hamburg den Verein Ahmadiyya Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland, 1969 wurde der Vereinssitz nach Frankfurt a.M. verlegt. Im Jahr 1989 wurde von der Ahmadiyya Muslim Jamaat der 100-Moscheen-Plan ausgerufen, demzufolge in Deutschland 100 Moscheen für die Ahmadiyya entstehen sollen.

Die AMJ veranstaltet seit 1976 jedes Jahr eine Jahresversammlung, die sogenannte „Jalsa Salana“ an der durchschnittlich 30.000 Gäste teilnehmen. Sie wurde 1891 das erste Mal in Indien veranstaltet. In Deutschland halten auch Politiker Reden. Die Jugend- und Frauenorganisation der AMJ organisieren jährlich Sport- und Wissenswettbewerbe. Die AMJ betreibt auch karitative Projekte, teilweise auch in Kooperation mit der Hilfsorganisation „Humanity First“. Dazu gehören Blutspende-Aufrufe in den Gemeindezentren, Altenheimbesuche, Charity Walks, Baumpflanzungen, Aufräumaktionen nach Silvester und ähnliches. Der interreligiöse Dialog wird von der AMJ gepflegt

²⁹ Der Name der Gemeinschaft bezieht sich auf den Propheten Muhammad, dessen zweiter Name auch Ahmad ist. Vgl. S. Beyeler, V. Suter Reich, *Inkorporation von zugewanderten Religionsgemeinschaften in der Schweiz am Beispiel der Aleviten und der Ahmadiyya*, [in:] „Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte“, Nr. 102, 2008, S. 233-259.

³⁰ Die 1889 in Indien von Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) gegründete AMJ versteht sich als Reformgemeinde innerhalb des Islams und gehört zu den „aktivsten, aber auch umstrittensten Bewegungen“. A. Lathan, *Reform, Glauben und Entwicklung: die Herausforderungen für die Ahmadiyya-Gemeinde*, [in:] D. Retetz (Hrsg.), *Islam in Europa: Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen*, Münster 2010, S. 79.

³¹ Vgl. G. Hierzenberger, *Der Islam*, op. cit., S. 141f.

³² AMJ.

³³ AAIII; in Deutsch: Lahore Ahmadiyya-Bewegung für die Verbreitung des Islam.

und hat schon Tradition. Bei dem „Tag der Religionsstifter“ wird über die Eigenschaften des jeweiligen Religionsstifters gesprochen. Es werden „gemeinsame philanthropische Unternehmungen“³⁴ geplant. Interreligiöse Dialoge sollen in einer kritischen und respektvollen Atmosphäre möglich sein. Am „Tag der offenen Moschee“ am 3. Oktober und in den interkulturellen Wochen beteiligt sich die AMJ deutschlandweit. Die Frauenorganisation betreibt Präventionsarbeit in Bezug auf Zwangsehen. 2012 eröffnete die AMJ das erste „Institut für islamische Theologie“ in Deutschland, in dem Imame ausgebildet werden. Bei der Ausbildung wird Wert darauf gelegt, neben der klassischen Unterrichtung in islamischer Theologie, Geschichte und Jurisprudenz sowie Koranexegese auch vergleichende Religionswissenschaft zu betreiben und die deutsche Sprache, Literatur, Kultur und Geschichte zu vermitteln.

5.2. Aleviten

Die türkischstämmigen Muslime in Deutschland, die zumeist aus dem Osten der Türkei stammen, gehören teilweise der Religionsgemeinschaft der Aleviten an³⁵. Diese von Zentralasien nach Kleinasien (Anatolien) verbreitete Richtung wird ähnlich wie die Ahmadiyya von vielen als nicht islamisch verstanden, die Aleviten selber sehen sich teilweise als Strömung innerhalb der Schia, teilweise als „eigenständige Religionsgemeinschaft aus dem islamischen Kulturraum“, wie es der alevitische Grünen-Politiker Ali Ertan Toprak formulierte³⁶. Der Grund für den in Deutschland verhältnismäßig großen prozentualen Anteil der Aleviten bei Muslimen türkischer Herkunft ist, dass viele Einwanderer aus alevitischen Regionen in der Türkei stammen. Zudem gab es in den 1980er Jahren eine verstärkte Einwanderungsquelle als Asylbewerber, da viele Aleviten vor dem Militärputsch 1980 Oppositionelle waren. Im Jahre 1986 wurde die Alevitische Gemeinde Deutschland³⁷ als Dachverband für die alevitischen Gemeinden gegründet, von denen mittlerweile 111 existieren. Der eingangs zitierte Toprak, der Generalsekretär der AABF war, betonte die weltliche Ausrichtung des alevitischen Glaubens; so gelte für die Aleviten nicht die Scharia, auch

³⁴ M.T. Ahmad, *Islam. Antworten auf Fragen unserer Zeit*, Frankfurt a. M. 2012, S. 79.

³⁵ Vgl. D. Pieper, R. Traub (Hrsg.), *Der Islam. 1400 Jahre Glaube, Krieg und Kultur*, München 2013, S. 242.

³⁶ *Zwischen allen Stühlen*, www.welt.de [Zugang: 10.02.2015].

³⁷ AABF.

das tägliche fünfmalige Gebet sei nicht relevant. Darüber hinaus besuchen Aleviten keine Moscheen; sie verrichten ihre Gebete in einem Cem-Haus, wo auch allgemeine Gemeindeversammlungen abgehalten werden. Der Vorstand einer Gemeinde stellt diesbezüglich auch kein Imam dar, sondern ein Dede.

5.3. Salafismus

Die Anhänger der Salafiyya stellen innerhalb der muslimischen Gemeinde eine kleine Minderheit dar, dennoch finden sie besonders unter jüngeren deutschen Muslimen Zuspruch, was unter anderem auf deren starke Internetpräsenz zurückzuführen ist³⁸.

Der Salafismus gilt als eine ultrakonservative Strömung. Salafisten behaupten, dass alle Probleme nur durch uneingeschränkte Anwendung und strikte Ausrichtung des Lebens nach Koran und Sunna gelöst würden. Sie lehnen auch andere Muslime deutlich ab, da diese nicht den „wahren Glauben“ leben würden.

Eine besondere Rolle nimmt dabei der deutsche Konvertit Pierre Vogel ein; auch der radikalislamische Verein „Einladung zum Paradies“, mit dem Vogel in Verbindung gebracht wurde, war bis zu seiner Auflösung 2011 fester Bestandteil der Szene. Vogel erlangte Bekanntheit durch landesweite Vortragsreisen sowie zahlreiche im Internet veröffentlichte Videos, in denen er eine dem Salafismus entsprechende strenge Ausrichtung des Islams predigt, und gilt nach Einschätzung von Sicherheitsbehörden als die einflussreichste Person der deutschen Konvertitenszene. Die rigiden Richtlinien machen diese spezielle islamische Strömung für viele Jugendliche attraktiv, da sie Sicherheit, Zugehörigkeitsgefühl und ein klar strukturiertes Weltbild gibt. Aufgrund seiner Ansichten, wie der religiösen Legitimation der Todesstrafe durch Steinigung und des Vorzugs der Scharia vor dem Grundgesetz, sowie seiner äußerst intensiven, teilweise öffentlichen Missionierungsarbeit werden Vogel und seine Anhänger von vielen Seiten stark kritisiert; zudem wurden Mitglieder der EZP vom Verfassungsschutz beobachtet. Die öffentliche Ausübung des Gebets durch rund 300 Salafisten des EZP auf einem Marktplatz im Mönchengladbacher Stadtteil Eicken rief 2010 unter der Bevölkerung starken Protest hervor. Im Jahre 2012 machte der salafistische Kölner Ibrahim Abou-Nagie mit einer Missionierungskampagne auf sich aufmerksam, bei der in mehreren deutschen Großstädten kostenlose Koran-Ausgaben verteilt wurden.

³⁸ Glossar: Salafismus, www.bpb.de [Zugang: 10.02.2015].

Im Juni 2012 erließ der Bundesinnenminister Hans-Peter Friedrich ein Verbot gegen das islamische Netzwerk Millatu Ibrahim. Zuvor fanden Razzien in sieben Bundesländern statt, bei denen die Polizei Objekte neosalafistischer Gruppen durchsuchte. Gegen zwei weitere Gruppierungen, Dawa FFM und „Die Wahre Religion“, wurden Ermittlungsverfahren eingeleitet.

In jüngster Zeit hat sich in Dortmund eine Salafistenszene gebildet. Unter dem Deckmantel „Brunnenbau für Afrika“ wird offen dazu aufgerufen, in den bewaffneten Kampf nach Syrien und Ägypten zu ziehen. Für Islamexperten sind derartige Treffen „Durchlauferhitzer“, die dafür sorgen können, dass junge Muslime sich radikalisiert. Auch der Verfassungsschutz sieht hier eine große Gefahr. Die Zahl der Salafisten ist in den vergangenen Jahren in Deutschland und NRW sprunghaft angestiegen. Allein in NRW soll sich die Zahl der Salafisten in den vergangenen drei Jahren auf inzwischen 1.500 verdreifacht haben. Jeder zehnte Salafist wird laut Innenministerium als gewaltbereit eingestuft³⁹.

5.4. Schiiten

Das Schiitentum bzw. die Schia ist die zweitgrößte Glaubensrichtung innerhalb des Islam (weltweit 10% Schiiten gegenüber 90% Sunniten)⁴⁰. Die Entstehung dieser Konfession geht auf Ali ibn Abi Talib zurück, einen Schwiegersohn und Vetter des Propheten Mohammed; Ali soll von Mohammed als dessen Nachfolger designiert worden und nach schiitischer Auslegung somit der einzig rechtmäßige Nachfolger Mohammeds sein – die Schiiten sehen ihn als ihren ersten Imam an⁴¹. Er ist 20 Jahre nach Mohammeds Tod zum vierten Kalifen erhoben worden. Diese Entscheidung stieß bei anderen Muslimen auf Kritik. Ali und seine Parteigänger (arab. Schia, „Partei“) gingen in den Irak. Nach Alis Ermordung 661 verzichtete Hassan, Alis ältester Sohn aus der Ehe mit Fatima auf das Kalifat. Der jüngere Sohn Hussein versuchte 680 mit einigen Getreuen, den Umajjaden-Kalifen Jasid I. militärisch zu besiegen. Bei Kerbela wurden Hussein und seine Mitstreiter besiegt.

³⁹ T. Grossekemper, *Demokratie nicht für Muslime*, [in:] „Ruhr Nachrichten“, 2.09.2013.

⁴⁰ Die Spaltung zwischen den beiden größten islamischen Gruppen – Sunniten und Schiiten – ist fast so alt wie der Islam selbst.

⁴¹ Vgl. D. Pieper, R. Traub (Hrsg.), *Der Islam...*, op. cit., S. 266f; vgl. G. Hierzenberger, *Der Islam*, op. cit., S. 123, 154; vgl. M. Eliade, I.P. Couliano, *Das Handbuch der Religionen*, op. cit., S. 250f.

Erst nach dieser Niederlage bekommt die „Partei Alis“ den religiösen Charakter. Im 10. Jahrhundert förderten die Herrscher im Irak die Schia. 1501 kam in Iran die schiitische Dynastie der Safawiden an die Macht, die das sunnitische Land „schiitiserte“. Heute machen die Schiiten etwa zehn Prozent aller Muslime aus. Die in Deutschland lebenden Schiiten stammen zumeist aus dem Iran, die im Zuge der Islamischen Revolution und des Iran-Irak-Krieges in den 80er Jahren vermehrt einwanderten; andere Herkunftsländer sind der Irak, Afghanistan und Libanon. Mittelpunkt des schiitischen Islam in Deutschland ist das Islamische Zentrum Hamburg⁴² mit der dazugehörigen Imam-Ali-Moschee. Leiter der IZH ist derzeit Ajatollah Dr. Reza Ramezani; das IZH ist direkt dem Obersten Rechtsgelehrten der Islamischen Republik Iran unterstellt.

5.5. Sufismus

Als Sufismus werden mystische Strömungen im Islam bezeichnet, deren Traditionen teilweise bereits vor dem Auftreten des Islam entstanden⁴³. In der islamischen Mystik blieb Gott der eine und allmächtige: Die Gottheit Gottes löst sich selbst im Sufismus nicht in einen kosmischen Pantheismus auf und die Liebe zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer ist und bleibt eine Liebe zwischen zwei ungleichen Partnern. Nicht Einswerdung, sondern „Entwerdung“ der menschlichen Seele im Allmächtigen war und ist das Ziel der Sufi. Seit dem 12. Jh. organisierten sich diese Strömungen in Sufi-Orden⁴⁴. Erste Sufi-Gemeinschaften in Deutschland wurden in den 20er Jahren gegründet, größtenteils jedoch erst in den 1970ern⁴⁵. Der sufi-Orden, dem die meisten deutschen Muslime angehören, ist die Naqshbandiyya, welcher nach den Lehren Scheichs Nazim al-Haqqani arbeitet.

Derzeit aktive sufistische Organisationen sind beispielsweise das Suf-Zentrum in Berlin-Neukölln, der Haqqani Trust – Verein für neue deutsche Muslime in Mönchengladbach und die Tarriqa-as-safinah um Schech Ahmad Dultz.

⁴² IZH.

⁴³ Vgl. D. Pieper, R. Traub (Hrsg.), *Der Islam...*, op. cit., S. 269; vgl. M. Eliade, I.P. Couliano, *Das Handbuch der Religionen*, op. cit., S. 256-261.

⁴⁴ D. Pieper, R. Traub (Hrsg.), *Der Islam...*, op. cit., S. 269.

⁴⁵ L. Schießmann, *Sufismus in Deutschland. Deutsche auf dem Weg des mystischen Islam*, Köln 2003, S. 5.

6. Konversion zum Islam

Über die Zahl der Menschen, die in Deutschland zum Islam konvertieren, gibt es keine regelmäßig erhobenen Angaben. Aus einer vom Bundesinnenministerium geförderten und vom Islam –Archiv in Soest durchgeführten Studie Mitte der 2000er Jahre wurde scheinbar ersichtlich, dass es 2004/05 1152 Konvertiten gab, zwischen August 2005 und Juli 2006 vervierfachte sich die Zahl demnach schließlich auf rund 4000 – so hoch wie seit 1920 nicht mehr: In den Jahren vor den Anschlägen vom 11. September 2001 waren es nach Angaben des Islam-Archivs nur 250 bis 300⁴⁶. Diese vom Islam-Archiv erhobenen Zahlen seien allerdings nach Ansicht einiger Muslime und Islamwissenschaftler nicht repräsentativ und nicht stichhaltig; Vertreter von DITIB und Milli Görüs haben nach eigenen Aussagen nicht mit dem Islam-Archiv zusammengearbeitet. Der Leiter des Archivs, Muhammad Salin Abdullah, sprach hingegen von einer „Vollerhebung bei allen islamischen Verbänden sowie ausgewählten Moscheen“. Allerdings zweifeln auch ehemalige Mitarbeiter des Islam-Archivs an der Aussagekraft der Studie.

Die Gründe für einen Übertritt seien nach der Religionspädagogin Monika Wohlrab-Sahr vielschichtig: Während früher größtenteils Frauen den Glauben annahmen, die einen Muslimen geheiratet haben, konvertierten nun Menschen vermehrt aus „freien Stücken“. Dabei handelt es sich sowohl um Christen, die an ihrer Konfession zu zweifeln begannen, als auch um Menschen, die sich durch das „Andersartige“ von der Masse abheben wollen. Konvertierte Deutsche wurden dabei unter anderem recht kritisch betrachtet, da einige von ihnen dazu neigen, sich radikale Ansichten anzueignen, also zum Islamismus tendieren. Nach einer Analyse des Bundeskriminalamtes von 2010 stuften deutsche Polizeibehörden elf Konvertiten als „Gefährder“ sowie 26 als „relevante Personen“ ein. Sie stehen unter Verdacht, islamistisch motivierte Terroranschläge zu planen.

Laut der Anthropologin Esra Özyürek nehmen deutsche Konvertiten eine wichtige Brückenfunktion ein: Sie seien Vermittler zwischen den muslimischen Migranten und nicht-muslimischen Deutschen. Durch ihre Arbeit in ihren muslimischen Gemeinden seien sie ein Gewinn für die Integration, so geben sie dort Deutschunterricht und hinterfragen patriarchalische Strukturen. Die wenigsten Konvertiten würden radikal werden.

⁴⁶ Interview zur Verhaftung deutscher Konvertiten und ihrer Rolle innerhalb des islamischen Extremismus, www.islaminstitut.de [Zugang: 10.02.2015].

7. Wahrnehmung des Islam und der Muslime in Deutschland

Die Deutschen haben einer repräsentativen Studie zufolge eine negativere Haltung zum Islam als andere Europäer. Das ist das Ergebnis einer Studie des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ der Universität Münster. 58% der Westdeutschen und 62% der Ostdeutschen haben demnach eine negative Haltung gegenüber Muslimen, nur 34% denken positiv über den Islam⁴⁷. Die Deutschen sehen den Islam deutlich kritischer als ihre europäischen Nachbarn. 40% der Westdeutschen und 50% der Ostdeutschen fühlen sich durch fremde Kulturen bedroht, ergab eine Umfrage des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ an der Universität Münster in mehreren europäischen Ländern. Der Satz: „Der Islam gehört zu Deutschland“, geht völlig am Empfinden der Deutschen vorbei.

Weniger als 5% der Deutschen, aber mehr als 20% der Dänen, Franzosen und Niederländer halten der Studie zufolge den Islam für tolerant. In den alten Bundesländern denken nur 34% positiv über Muslime, in Ostdeutschland 26%. Die meisten Deutschen sehen kaum positive Seiten des Islam.

Demgegenüber befürwortete Bundeskanzlerin Angela Merkel die Initiative ihres Innenministers Wolfgang Schäuble als dieser 2006 die Deutsche Islam Konferenz gründete und den Islam als „Teil Deutschlands“ bezeichnete. Merkel selbst empfing die Deutsche Islam Konferenz 2009 im Bundeskanzleramt. Als ein Jahr später das Mitglied der Bundesbank, Thilo Sarrazin, junge Musliminnen als „Kopftuchmädchen“ beschimpfte und von einer angeborenen Unfähigkeit türkischer Einwanderer sprach, war Merkel eine der ersten, die seinen Rücktritt forderte. Zwar wiederholte sie zur gleichen Zeit ihre Behauptung, die multikulturelle Gesellschaft sei gescheitert, pflichtete aber in derselben Rede Bundespräsident Wulfs Satz „Der Islam gehört zu Deutschland“ bei⁴⁸.

Wenn der Islam zu Deutschland gehört, läge es nahe, dass die Länder für die Finanzierung und Ausbildung der Imame sorgen. In NRW werden schon Religionslehrer in Münster ausgebildet. Aber die Länder können nicht sicherstellen, dass auch alle Imame in Deutschland ausgebildet werden. Es wäre wünschenswert, wenn die Imame in Deutschland auf Deutsch predigen würden und hier auch theologisch ausgebildet würden, weil sie den direkten Einfluss auf die Gemeinden haben. Jahrzehntlang wurden sie von der Türkei entsandt, ohne dass jemand daran Anstoß nahm. Und die Türkei ist es, die Vereine wie DI-

⁴⁷ www.welt.de/politik/deutschland [Zugang: 10.02.2015].

⁴⁸ Vgl. K. Hafez, *Freiheit, Gleichheit und Intoleranz...*, op. cit., S. 62f.

TIB finanziell unterstützt, die ihrerseits Moscheegemeinden koordinieren. Da aber viele dieser Imame nicht die deutsche Sprache sprechen und unsere kulturellen Gepflogenheiten nicht kennen, sei das für Intergration, Seelsorge und den religiösen Dialog hinderlich.

Wenn der Islam „Teil Deutschlands“ geworden ist, stellen sich neben der Frage der Imamausbildung auch noch die Fragen des Religionsunterrichts für junge Muslime an öffentlichen deutschen Schulen, der Arbeit islamischer Gemeinden im deutschen Alltag, der Bau von Moscheen, der Umgang mit dem religiösen, sozialen und kulturellen „Anderssein“ der muslimischen Mitbürger seitens der christlichen Mehrheitsgesellschaft⁴⁹.

Trotz der großen Zahl der Muslime in Deutschland – rund vier Millionen (dies sind rund 5% der Gesellschaft), hat das Thema der Institutionalisierung des Islams nur wenig politische Aufmerksamkeit erhalten. Eine Zäsur stellt die Einrichtung einer ständigen Deutschen Islam Konferenz – unter Federführung des Bundesinnenministeriums – da. In dieser Konferenz werden folgende Themen behandelt: Die rechtliche Gleichstellung von Muslimen durch die Einführung eines konfessionellen islamischen Religionsunterrichts, die Ausbildung von Lehrkräften für diesen Unterricht sowie die Ausbildung von Geistlichen und sozialpädagogischen Gemeindehelfern. Diese Themen führten zu rechtlichen und institutionell – organisatorischen Neuerungen.

8. Interreligiöser Dialog

Die Bischöfe in Deutschland haben sich für eine Zusammenarbeit mit den Muslimen im Namen des Glaubens ausgesprochen. Am 27. September 2002 veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine umfangreiche Stellungnahme zum interreligiösen Dialog⁵⁰. Die Stellung-

⁴⁹ Unsere demokratischen Grundsätze und Grundrechte sehen freie, ungestörte Religionsausübung (Artikel 4 Absatz 2 Grundgesetz; Artikel 10 Absatz 1 Charta der Grundrechte der Europäischen Union). Damit sollte der Islam in den öffentlichen Schulen Deutschlands „ordentliches Lehrfach“ sein (Artikel 7 Absatz 3 Satz 1 Grundgesetz). Die bei uns lebenden Muslime haben Anspruch auf qualifizierten Religionsunterricht, auf die Ermöglichung von Forschung und Lehre zum Islam an den Hochschulen, auf den Bau von Gotteshäusern (Moscheen) und die Ausübung von Gottesdiensten, Bräuchen und Riten.

⁵⁰ Die Stellungnahme wurde ergänzt durch *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der Deutschen Bischöfe*. Diese Handreichung wurde am 25. Januar 2003 als „Arbeitshilfen“, Nr. 170 veröffentlicht und am 24. Juni 2008 in einer überarbeiteten und aktualisierten Auflage. In den „Arbeitshilfen“, Nr. 172 – *Christen und Muslime in Deutschland* vom 23.

nahme zum interreligiösen Dialog, die sich wesentlich an den Aussagen des II. Vatikanums und an der Erklärung *Dominus Iesus* aus dem Jahre 2000 orientiert, besteht praktisch aus dem großen Eröffnungsreferat des damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, zur Eröffnung der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23.09.2002 in Fulda⁵¹. Er hat in seinem Referat die Bewertung anderer Religionen durch christliche Theologen dargestellt und die Position des II. Vatikanums. Dann formuliert er einige grundsätzliche Anforderungen an den interreligiösen Dialog und Kriterien für diesen Dialog. Als grundsätzliche Anforderungen für den Dialog werden genannt: Dass man einen universalen und menschlichen Horizont voraussetze, den Dialog nur auf der Ebene von Gleichen führe.

Für den Dialog selbst werden folgende Kriterien genannt: Es muss erkennbar sein, dass jede Religion auf Gott bezogen ist; Religion müsse sich den existenziellen Fragen der Menschen stellen. Dabei aber habe sie zwischen Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Transzendenz, Menschenherrschaft und Gottesherrschaft zu unterscheiden. Jede Religion müsse die gleiche Würde aller Menschen wahren, die Freiheit des Menschen fördern. Wahre Religion müsse deutlich machen, dass es eine persönliche Verantwortung des Menschen gebe. Sendung und Dienst gehören zu jeder wahren Religion. Eine recht verstandene Religion sei frei von (missionarischer) Gewalt. Die Frage nach der Gewalt sei elementar für jede Religion. Jede Religion müsse sich schließlich zur Religionsfreiheit bekennen.

Das II. Vatikanum hatte eine „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (*Dignitatis humanae*) verabschiedet⁵². Das Dokument über die Religionsfreiheit spricht nicht ausdrücklich vom Islam sondern unterstreicht die Freiheitslehre, ohne die ein Rechtsstaat nicht existieren kann. Die Lehre besteht aus drei Grundsätzen: „Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren“⁵³ (1), das Konzil bekennt sich dazu, „dass diese Pflicht

September 2003 wird ausführlich auf Gemeinsames und Trennendes zwischen Christen und Muslimen hingewiesen. Es wird auch die Präsenz der Muslime in unserer Gesellschaft dargestellt. Dort wurden viele Einzelfragen behandelt.

⁵¹ K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive*, Bonn 2002.

⁵² Diese Erklärung wird bis heute in traditionalistischen katholischen Kreisen zurückgewiesen. Vgl. W. Beinert (Hrsg.), *Katholischer Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?*, Regensburg 1991.

⁵³ *Dignitatis humanae*, Nr. 1.

ten die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“⁵⁴ (2), „ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geöffnete Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird“⁵⁵ (3).

Die Lehre von der Gewissens- und Religionsfreiheit zählt zu den Verdiensten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das Konzil begründet Wahrheit mit Toleranz und Toleranz gerade auf Grund der Wahrheit.

Diese drei grundlegenden Lehren bilden eine tragfähige Basis für die gute Begegnung mit dem Islam und das friedliche Zusammenleben von Christen und Anhängern anderer Religionen in Deutschland, in Europa und in der ganzen Welt. Die Christen und andere Europäer müssen alles versuchen, um mit den Muslimen auf der Basis einer guten Rechtsordnung zu einem friedlichen Miteinander zu gelangen. Gemeinsame Grundlage unseres Dialoges ist es, dass es auch in Fragen der Religion Wahrheit gibt. Aber eine dieser Wahrheiten lautet: In Fragen der Religion darf niemand gezwungen werden. Die Religionsfreiheit ist der Garant des Respektes vor jeder anderen Freiheit. Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses ist eine tragende Säule der Menschenrechte überhaupt und für eine plurale Gesellschaft eine Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen.

Nur deswegen, weil viele Muslime in Deutschland bzw. in Europa leben, kann man noch nicht von einem deutschen bzw. europäischen Islam reden. Zu einem deutschen bzw. europäischen Islam gehört die Klärung ihrer grundsätzlichen Haltung zu wichtigen Aspekten des Lebens in Deutschland bzw. Europa: Demokratie, Religionsfreiheit, Menschenrechte, Familienordnung und damit die rechtliche Stellung der Frau und das Strafrecht⁵⁶.

Man kann sagen, dass der Islam in Deutschland immer mehr Verständnis findet. Trotzdem gibt es immer noch Hindernisse, die das Zusammenleben erschweren. Trotz aller Hindernisse muss der Dialog gesucht und die Zusammenarbeit gewagt werden.

In unserer durch mannigfaltige Krisen geschüttelten Welt ist es eine dringende Notwendigkeit, dass Christen und Muslime den Weg

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., Nr. 2.

⁵⁶ Vgl. A.T. Khoury, *Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen ins Paradies? Beiträge zum christlich-islamischen Dialog*, Würzburg 2007, S. 115f.

zu einem aufgeschlossenen Dialog und zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit finden. Es gibt dazu keine wirkliche Alternative⁵⁷. Der interreligiöse Dialog dient dem gegenseitigen Verstehen der Religionen und der Völker und so dem Weltfrieden⁵⁸.

Der Dialog soll als Weg zu einer wirksamen Versöhnung verstanden werden, aber auch zu einer Kultur des Friedens und einer Zivilisation der Barmherzigkeit⁵⁹.

Angestrebt wird auch eine ehrliche Zusammenarbeit, um die Gegenwart zu befrieden, die Zukunft aufzubauen im Geiste der Geschwisterlichkeit. So kann unsere Welt eine Welt für alle werden, in der wir unsere gemeinsamen Probleme gemeinsam lösen.

Mögen in Deutschland die Begegnungen zwischen Muslimen und Christen die gemeinsamen Grundlagen für ein Zusammenleben und -arbeiten in Solidarität und Frieden fördern.

~•~

JOACHIM NOWAK
Islam in Germany

Abstract

There are approximately 1.3 billion Muslims in the world. In Germany, they make up 5% of the population. 1.8 million of them have German citizenship. As for 2008, 63% of the Muslim population in Germany was of Turkish origin. The German Islam Conference, started in 2006 in Berlin, seeks to provide a national framework for dialogue between the German state and Muslims living in Germany and improve religious, social and political integration of Muslims into German society.

In 1978, a request to introduce Islamic classes was submitted for the first time. In the 1980s Bavaria and North Rhine-Westphalia introduced "religious instruction" for Muslim pupils (within the framework of instruction in their mother tongue, i.e. Turkish). Since 2000 the instruction is given also in the German language. In 2010 the German Council of Science and Humanities decided to establish "Islamic centers" at German universities. Two years later, the University of Tübingen inaugurated the Center for Islamic Theology for the education of islamologists, imams and Muslim "religious instructors".

⁵⁷ Vgl. A.T. Khoury, *Kommen Muslime in den Himmel?*, op. cit., S. 117.

⁵⁸ Vgl. A. Günthör, *Sind alle Religionen gleich?*, op. cit., S. 72.

⁵⁹ A.T. Khoury, *Kommen Muslime in den Himmel?*, op. cit., S. 7.

There are no legally recognised Muslim holidays in Germany. Recently, the Secretary General of the Central Council of Muslims in Germany, Aiman Mazzyek, has called to do so. Unlike in Great Britain, there are no Muslim arbitration courts issuing pronouncements based on the Sharia law. But the Muslim call to prayer is covered by the right of the freedom of religion. In 2004-2005 there were 1.152 conversions to Islam in Germany.

Keywords: Islam, Germany, German Islam Conference, integration, religious instruction, sharia law.

JOACHIM NOWAK

Świat muzułmański w Niemczech

Streszczenie

Szacuje się, że 1,3 miliarda ludzi całego globu wyznaje islam. W Niemczech 5% społeczeństwa przyznaje się do tej religii (1,8 miliona to obywatele niemieccy). W roku 2008 około 63% muzułmanów żyjących w Niemczech miało tureckie pochodzenie. Powstała w 2006 roku Niemiecka Konferencja ds. Islamu ma na celu religijną i społeczno-polityczną integrację ludności muzułmańskiej w Niemczech. W 2006 w Berlinie odbyła się pierwsza Niemiecka Konferencja Muzułmańska. Jej celem było nawiązanie dialogu pomiędzy państwem niemieckim a muzułmanami w Niemczech.

W roku 1978 w Niemczech został po raz pierwszy złożony wniosek o wprowadzenie islamskich lekcji religii. W latach 80. Bawaria i Nadrenia-Westfalia wprowadziły „naukę religii” dla muzułmańskich uczniów (w ramach lekcji ojczystego języka tureckiego). Od roku 2000 lekcje te prowadzone są również po niemiecku. W 2010 roku Rada Naukowa zdecydowała o założeniu „islamskich ośrodków” na niemieckich uniwersytetach. W 2012 na uniwersytecie w Tybindze rozpoczęło swoją działalność Centrum Teologii Islamskiej, kształci ono islamologów, imamów oraz islamskich „nauczycieli religii”.

W Niemczech nie ma państwowych świąt islamskich. Przewodniczący Centralnej Rady Muzułmanów Aiman Mazzyek domaga się, aby święta islamskie były oficjalnie przyjęte jako niemieckie święta. W Niemczech (inaczej jak np. w Wielkiej Brytanii) nie funkcjonują „islamskie sądy polubowne” wydające wyroki według szariatu. Natomiast islamskie zwoływanie na modlitwę chronione jest prawem wolności religijnej. W latach 2004-2005 1.152 osoby przeszły na islam.

Słowa kluczowe: islam, Niemcy, Niemiecka Konferencja ds. Islamu, integracja, wychowanie religijne, prawo szariatu.

Исламский фактор в истории многонационального региона

Юрий Александрович Бабинов

babinow.400@mail.ru

Севастопольский государственный университет



Доктор философских наук, профессор Севастопольского государственного университета. Специалист в области истории, религиоведения, философии и социологии религии. Докторская диссертация на тему «Государственно-церковные отношения в России, СССР, СНГ: история, теория, практика» защищена в Московском государственном

университете имени М. В. Ломоносова. Автор более 200 научных, учебных и методических работ.

В современных государствах проживает несколько тысяч разных народов и практически все они являются многонациональными. Благополучие, а нередко и сама жизнь людей, их мирное существование во многом зависят от взаимоуважения и взаимопонимания, от терпимости к иному мировоззрению, образу жизни, поведению и обычаям, от предоставления каждому человеку права служить ценностям своей самобытной культуры.

Уникальным природным и культурным феноменом является Крымский полуостров, расположенный в Северном Причерноморье. Здесь в настоящее время проживают представители более 80 национальностей. С древних времен Крым находился на перекрестке встреч различных культур и цивилизаций. Русские, украинцы, татары, болгары, немцы, поляки, чехи, эстонцы, турки, евреи, армяне и другие народы, населявшие его террито-

рию, привносили много нового в создаваемые ими материальные и духовные ценности. На протяжении многих веков на крымской земле под воздействием различных национальных и культурных особенностей формировалось своеобразное культурно-информационное поле. Известный исследователь культур народов Крыма Л.И. Фирсов писал:

«Самое характерное в крымской истории – это непрерывное и интенсивное движение народностей, которое только условно можно назвать их сменой. Скорее всего, и чаще всего, за появлением новой народности и утверждением ее господства следовало пришествие другой»¹.

Много веков в Крыму соседствуют две мировые религии – христианство и ислам. В орбите христианского влияния его население оказалось в первые века нашей эры. Христианская традиция свидетельствует, что в 30-х годах 1 века н. э. здесь побывал апостол Андрей Первозванный. Во время его путешествия от Херсонеса (современный Севастополь), через Крым, вверх по Днепру были освящены земли, ставшие очагом российской культуры и цивилизации. Апостол дошел до места, где впоследствии возник Новгород Великий, ставший, наряду с Киевом, центром Древней Руси. А на месте современного Киева им был воздвигнут крест и произнесены пророческие слова: «на этих горах воссияет благодать Божия и будет город великий!»².

Начиная с IV века, христианская идеология получает широкое распространение среди жителей Крыма. Активным проводником христианства был Херсонес-Корсунь, который являлся опорным пунктом миссионеров и паломническим центром. Именно здесь в 988 г. принял христианство киевский князь Владимир, положивший начало крещению Киевской Руси.

Появление ислама в Крыму, согласно преданиям крымских татар, приписывают сподвижникам пророка Мухаммеда – Малику Аштеру и Гази Мансуру (VII в.). Однако исторические источники свидетельствуют, что ислам в Крым принесли не арабы, а тюрки. Ислам в Крыму распространялся постепенно, под влиянием Хорезма и Волжской Булгарии. Древнейшая мечеть была построена в 1262 г. выходцем из Бухары в Солхате (Старый Крым). Другой

¹ См.: Колесов М.С., *Крым в контексте мировой культуры*, „Берега Тавриды“, № 6, 1994, s. 192.

² Малышевский И., *Сказание о посещении Русской страны св. апостолом Андреем*, „Труды Киевской духовной академии“, t. 2, № 6, 1888, s. 300-350.

путь проникновения ислама в Крым шел из Малой Азии. Исламизация Крымского полуострова усилились в монгольскую эпоху, когда верховная власть в Золотой Орде перешла к принявшему ислам внуку Чингиз-хана – Берке. Именно в этот период возникли большие мусульманские города. В XIV в. полуостров стал крупным очагом исламской цивилизации в Золотой Орде.

Возникшее в первой половине XV в. Крымское ханство было уже государством с доминирующей мусульманской традицией, центром распространения ислама среди тюрок Северного Причерноморья. Важным элементом мусульманской жизни в Крыму был суфизм – мистико-аскетическое течение в исламе, одно из основных направлений классической мусульманской философии. Не отрицая обрядовой стороны ислама, его последователи суфии в первую очередь исходили из идеи духовного слияния с Аллахом посредством разнообразных методик внутреннего преобразования личности. По их мнению, путь духовного совершенства лежит только через полное подчинение учителю и выполнение всех его указаний. Считавшие себя избранными, они одевались в грубые шерстяные одежды, были, по сути, аскетами и отшельниками, близкими по духу к христианским монахам. Это течение в исламе, проникло в Крымское ханство и оказало большое влияние на культуру крымских татар, в первую очередь, на литературу, поэзию и философию. Суфийские шейхи пользовались среди местного населения огромным авторитетом и часто, помимо духовного руководства, обладали военной властью и стояли во главе племенных ополчений.

К моменту присоединения Крыма к России (1783 г.) на полуострове было более 1500 мечетей, десятки медресе и текие, а мусульманское духовенство составляло весьма влиятельный социальный слой. Все религиозные институты находились в ведении Таврического Магометанского Духовного Правления, учрежденного в 1788 г.

Впоследствии, после ряда эмиграционных волн из Крыма в Турцию, число мечетей сократилось до 729, а мусульмане стали религиозным меньшинством. С конца XVIII в. этнорелигиозное развитие на крымском полуострове стало протекать в рамках программы, направленной на вытеснение православным большинством мусульманских социокультурных стандартов.

В 1921 г., когда решением Советской власти была создана Крымская АССР, одной из целей ее создания было превращение Крыма в плацдарм для распространения революции на Турцию

и Ближний Восток. Начиная с конца 20-х гг., в СССР резко обострилось противостояние государственной власти и всех существующих в стране религиозных организаций. В этих условиях на ислам обрушились необоснованные репрессии: был введен запрет на преподавание исламского вероучения, из библиотек изымалась религиозная литература, сносились мечети, закрывались медресе, арестовывались представители духовенства. Перед Второй мировой войной были закрыты почти все мечети, разрушены многие мусульманские святыни. Занявшим Крым в 1941 г. немецким войскам, командование запретило неоправданные действия против мусульманского населения, и многие крымские татары пошли на сотрудничество с оккупантами. Были вновь открыты мечети и религиозные школы. После освобождения Крыма от немецких войск в мае 1944 г. многовековое развитие ислама в Крыму было прервано в связи с депортацией крымских татар в отдаленные регионы СССР.

Массовое возвращение татар в Крым, которое началось в конце 80-х гг., совпало с «религиозным бумом» в Советском Союзе. Возвратившиеся в Крым мусульмане, естественно, встретили почти полное отсутствие следов того, что полуостров был когда-то «землей ислама». Не сохранилось ни одной действующей мечети, а многие здания мечетей и медресе служили музеями или использовались под хозяйственные нужды. Жизнь вдали от исторической родины не могла не повлиять на мировоззрение и многовековые традиции крымских мусульман. Отчетливо обнаружился отрыв канонического ислама от поведения основной массы верующих, обусловленный более чем полувековым отстранением исламского духовенства от политической и социальной жизни мусульманской общины. Эту ситуацию осложняли нехватка подготовленных кадров духовенства, несоблюдение подавляющей массы мусульман норм шариата, распространение, особенно в среде городских жителей и молодежи, атеистических взглядов.

Согласно существующему законодательству, официальная статистика конфессиональной принадлежности граждан не проводится, поэтому назвать точное число приверженцев ислама в Крыму нет возможности. Однако мусульманами считают себя практически все крымские татары, что позволяет говорить, что их численность приблизительно соответствует числу проживающих на полуострове последователей ислама, а она составляет 12% населения Крыма.

Традиционно у крымских татар распространен ислам суннитского толка, который отличается большой терпимостью к ина-

комыслию и местным обычаям. Эта религия в последнее время стала одним из фундаментальных факторов развития социокультурного пространства полуострова³. Мусульманские объединения от 10 и более человек действуют практически в каждом населенном пункте компактного проживания крымскотатарского народа. В настоящее время по данным муфтията Крыма, на полуострове зарегистрировано свыше 300 мусульманских общин, в том числе, Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), основной целью которых является воплощение в жизнь требований Корана. Большую активность в распространении учения ислама проявляет ДУМК. Будучи самостоятельной в каноническом отношении административной единицей, это учреждение стремится создавать необходимые условия для исполнения мусульманами своих духовных треб, осуществляет благотворительную деятельность и участвует в возрождении мусульманской культуры.

Помимо зарегистрированных мусульманских общин, на территории Крыма действуют ещё более тысячи организаций без официальной регистрации, что составляет 49,4% всей религиозной сети данного региона. В распоряжении мусульман имеется 277 мечетей. Действуют 5 мусульманских учебных заведений (медресе), из них 2 школы хафизов (чтецов Корана наизусть). В общей сложности в мусульманских духовных учебных заведениях обучаются около 200 человек, что косвенно свидетельствует о низкой религиозной грамотности местных мусульман⁴.

Процесс возрождения ислама в Крыму прошел несколько этапов: первоначальный подъем (1989-1992 гг.), консолидация (1992-1995 гг.), радикализация и активное подключение ислама к решению политических задач (1995-2001 гг.), отмежевание официального духовенства от радикальных исламистов и переход на конформистские позиции (2001-настоящее время).

Под влиянием различных исторических, этнических и геополитических факторов в Крыму сформировался своеобразный „крымский ислам“, возрождение которого происходит под мощным влиянием патриотической идеи репатриации татар на историческую родину. Особенно четко проявилась его роль как фактора этнической мобилизации. И это не случайно, если вспомнить слова известного ученого академика В.В. Бартольда, который отмечал, что „для народов, лишенных политической независимос-

³ В. Григорьянц, *Следы пророка*, Крым, № 1, 2001.

⁴ Э.С. Муратова, *Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения*, Симферополь 2006, s. 143-146.

ти, религия является единственно возможным выражением национального единства”⁵.

Социологические исследования свидетельствуют, что среди местных мусульман преобладает такой тип религиозности, который не связан с систематической культовой практикой, когда большинство верующих практически не знакомы с основными догматами мусульманского вероучения. В большинстве случаев их религиозность, с одной стороны, связана с феноменом мистического сознания, где присутствуют доисламские традиции, а с другой, – она в значительной степени секуляризована.

Ислам в Крыму продолжает выступать важной формой национального самосознания и самосохранения крымскотатарского народа. Он играет значительную консолидирующую роль этого народа, а при определенных условиях выполняет функцию компенсаторного фактора. Последователи крымского ислама рассматривают свою религию в качестве нравственного регулятора и решительно выступают против привнесения в местную мусульманскую среду чуждых ей течений и настроений. Ислам для крымских татар является специфическим институтом, способным оптимизировать их социальные и межличностные отношения.

Нельзя не отметить, что в условиях существенно изменившейся в последнее время этно-демографической структуры крымского социума, крымскотатарское население продолжает испытывать в различных сферах жизни значительное влияние исламской культуры. Это проявляется в бережном отношении к окружающей среде, в традиционном воспитании подрастающего поколения, в способах ведения хозяйства, в регулировании численности семьи и т.д. Мусульманская культурная традиция, насчитывающая многие столетия, представляет собой мощную идеологическую базу активного национального возрождения крымских татар.

Значительная роль в крымскотатарской среде принадлежит мечетям, значение которых не ограничивается религиозными функциями. Помимо их культового предназначения, они служат местом общественных собраний, общения, убежищем, организацией обучения детей основам мусульманской религии. Благодаря развитию связей с зарубежными исламскими организациями и спонсорской помощи из Турции, Саудовской Аравии, Арабских эмиратов и других государств, строятся новые мечети, рес-

⁵ См.: Л.Р. Полонская, *Восток. XX век. Взгляд из России*, „Ислам в СНГ”, Москва 1998, s. 70.

таврируются и возвращаются верующим старые мусульманские святыни.

Среди крымских татар вновь возрождается значимость такой группы культовых сооружений как мазары. Под этим названием скрывается большое разнообразие самых разных строений, захоронений, пещер, источников воды, часто посещаемых людьми. Особое место среди них занимают кладбища и отдельные могилы, которые, считаются святыми. Мазары различаются не только своими конструктивными особенностями, а также, по мнению верующих, особой «силой» и специализацией. Одни из них помогают женщинам избавиться от бесплодия, другие лечат различные болезни, третьи – способствуют решению сложных семейных дел. Мазары в местах компактного проживания крымских татар часто выполняют функции мечетей, где часто проводятся коллективные молебны.

В сохранении традиционного образа жизни татар большую роль играет исламское духовенство. Именно эта часть общества, незначительная в количественном отношении, несмотря на многочисленные преследования в условиях советской власти и жестокие порядки военного времени 1941-1945 гг., а также поголовной депортации народа из Крыма, много сделала и продолжает делать для возрождения мусульманской культуры и сохранения таких норм жизни, которые «завещали отцы».

Важное место среди мусульман Крыма занимает система сравнения светского законодательства с шариатом. У них даже существует мнение, что обязательно следует соблюдать лишь те положения существующих законов, которые не противоречат шариату. Например, нормой поведения для многих татар считается получение максимальной прибыли любым путем и фактическое непризнание общественной собственности. Такое поведение освящается традицией и одобряется духовенством, а наиболее удачливые «коммерсанты» получают общественное признание. Некоторые мусульмане даже не считают позорным воровство из государственных и коллективных хозяйств, а также обманы покупателей в торговле. Порицается лишь только воровство в своей среде.

В целом приходится констатировать, что с процессом подъема этнического самосознания крымских татар происходит возрождение и укрепление традиционных религиозных ценностей, играющих консолидирующую роль как внутри всего народа, так и между его различными социальными группами. Вместе с тем, социологические исследования свидетельствуют, что среди

мусульман Крыма преобладает такая религиозность, которая не связана с регулярной культовой практикой. Большинство из них слабо представляют себе основные догматы мусульманского вероучения и достаточно пассивны в культовой деятельности. Нередко верующие люди ислам рассматривают в качестве специфического института, по мнению многих из них, способного оптимизировать социальные и межличностные отношения.

Вместе с тем в массовом сознании крымских татар наблюдается довольно высокая веротерпимость. Исследователи считают, что значительное число мусульман убеждены в том, что на территории Крыма представители всех религиозных объединений имеют право свободно выражать свои взгляды. Достаточно толерантно ислам развивается на уровне межэтнических отношений, не встречая серьезного противодействия со стороны иных этноконфессиональных групп населения. В значительной степени это связано с тем, что, наряду с процессом исламского возрождения и с активной деятельностью представителей православных общин, в Крыму существует много других, как традиционных, так и новых религиозных направлений. Прежде всего, это армяно-грегориане, греко-католики, римо-католики, лютеране, иудаисты, евангелические христиане баптисты, свидетели Иеговы, адвентисты седьмого дня, кришнаиты, сторонники других неорелигий и харизматических течений.

Таким образом, в настоящее время Крым представляет собой конфессионально неоднородный регион, где при численном превосходстве православных христиан, мусульманское меньшинство составляет довольно значительную массу людей. В этих условиях органы власти Крыма стремятся предпринимать все необходимые меры по созданию благоприятных условий для уставной деятельности имеющихся в этом регионе религиозных организаций, включая исламские.

Анализируя религиозную ситуацию в Крыму, можно отметить, что здесь нет ни объективных, ни сколько-нибудь серьезных субъективных предпосылок для этноконфессиональных конфликтов. В процессе реализации национальной политики местные власти стремятся организовывать работу в этом направлении одновременно с решением социально-экономических проблем. Эта работа строится на основе равноправия всех национальных групп без каких-либо условий исключительности. Положительные результаты в области межнациональных отношений дает также применение принципа консенсуса. В разжигании религиозных

конфликтов в Крыму в основном заинтересованы внешние силы, стремящиеся использовать их в собственных политических целях.

В последние годы наблюдается активизация исламского фактора в жизни народов Крыма. Местные мусульмане принимают деятельное участие в различных областях социальной жизни региона, представляя свои четко выраженные интересы. Однако было бы неверно утверждать, что возникновение, существование и функционирование исламского фактора связано исключительно с проявлением религиозности людей. Здесь весьма важно учитывать то, как ислам оформлен институционально, как он связан с существующей системой различных исламских организаций.

Как известно, во многих странах мира ислам широко представлен многочисленными религиозно-политическими центрами и объединениями. В последние годы мусульмане Крыма осуществляют активные контакты с разнообразными исламскими организациями Саудовской Аравии, стран Персидского залива, а также с такими всемирными исламскими объединениями как Лига исламского мира, Исламское агентство по оказанию помощи, Международная организация мусульманских женщин, Всемирная ассамблея исламской молодежи, Народный исламский конгресс и другими. Среди них самой влиятельной считается Организация исламская конференция (ОИК), которая создала действующий механизм своего участия в реализации политических и экономических интересов мусульман в мире⁶. ОИК, наряду с другими международными исламскими организациями, оказывает мусульманам Крыма финансовую помощь, помогает в обучении подрастающего поколения, готовит кадры мусульманского духовенства из числа крымских татар, способствует поддержке связей с исламским миром.

Длительное время духовные лидеры крымских татар старались замалчивать развитие своих связей с зарубежными радикальными исламскими организациями, опасаясь обвинений в фундаментализме. В конце 90-х гг. некоторые из них, опираясь на общеисламскую солидарность, стремились создавать в Крыму идейные и организационные предпосылки для развития исламского радикализма. На политических митингах татар появлялись зеленые знамена с исламскими формулами. В беспорядках и столкновениях татар с милицией использовались камни, металли-

⁶ А.А. Игнатенко, *Исламский фактор в мировых и российских делах*, НГ-сценарии, №8, 1998.

ческие прутья. Нередко среди демонстрантов появлялись люди с зелеными повязками на голове с надписью по-арабски «Аллах Акбар». Специалисты считают, что с помощью подобных провокаций радикальные исламисты использовали в собственных и достаточно корыстных целях политизацию процесса религиозного возрождения в Крыму.

В процессе соприкосновения мусульманской цивилизации с другими цивилизациями нередко возникает напряженность. В силу этого определенные политические силы, желая управлять этой напряженностью, постоянно стремятся превратить ислам в разменную монету разнообразных спекуляций. К ним относятся государственные структуры, не желающие иметь стабильные межконфессиональные, межэтнические отношения, а также национальные элиты, заинтересованные в перманентном возрождении национального «Я», внешние силы, имеющие собственные интересы в том или ином регионе. Здесь не следует забывать, что сам по себе исламский мир, представляя различные геополитические, экономические, социальные, культурные и другие интересы, также внутренне противоречив, как неоднородно и противоречиво христианство и христианский мир. Реальный учет роли исламского фактора при принятии ответственных внутренних и внешнеполитических решений, внимательное и взвешенное отношение к исламу со стороны властей могут помочь в реализации важной задачи – обеспечение многонациональному сообществу нормального политического, социально-экономического развития.

В настоящее время некоторые аналитики, рассматривают возможность распространения в Крыму исламского фундаментализма, в качестве одной из основных своих задач фундаменталисты рассматривают возвращение религиозным структурам господствующих позиций в обществе. А основными их требованиями являются строгое следование предписаниям, установленным в Коране и в других священных в исламе книгах, недопустимость критики их текстов, а также освобождения мусульманских земель от колонизаторов. Не случайно поэтому исламский фундаментализм берут на вооружение радикальные группировки, ставящие своей целью захват политической власти.

Появление фундаментализма в Крыму в значительной степени связано с тем, что после возвращения на свою историческую родину крымские татары столкнулись с множеством социально-экономических проблем в местах компактного проживания. В этих условиях стали появляться так называемые «группы про-

теста», участники которых, используя те или иные драматические ситуации, проявляли готовность совершать прямое насилие для защиты «истинно верующих». В этой среде, наряду с радикально настроенными мусульманами, встречались также и умеренные фундаменталисты, которые не желали сотрудничать с представителями деструктивных сил, стоящими на позициях воинственного сепаратизма. Они выступали за построение общества с помощью средств, не выходящих за рамки существующих законов, считая, что успешное преодоление существующих трудностей возможно только на путях возвращения общества из секулярного состояния к полному соблюдению предписаний Корана.

Фундаменталистское мировоззрение в крымском регионе чаще всего находит своих сторонников в среде инженеров, медицинских работников, невостребованных на рынке труда выпускников вузов. Как правило, это молодые люди, которые знакомы не только с современным производством, но и с современными политическими процессами, с новейшими методами воздействия на широкие массы людей. Многие из них, вне зависимости от своего экономического и социального положения, искренне считают, что ислам содержит в себе возможность мирного разрешения всех проблем современного общества.

Здесь следует особо подчеркнуть, что фундаментализм в крымскотатарской среде носит цивилизационный характер, он выражает стремление народа возродить национальную культуру и традиционную веру. По нашему мнению, крымскотатарский этнос – основной носитель крымского ислама – не отвечает ни одному из признаков, способствующих возникновению экстремистских форм политического исламского фундаментализма. В нем слабо проявляет себя адат (обычное право), еще меньше – шариат (исламское право), что связано с последствиями депортации, которая в основном проходила в мусульманских республиках Советского Союза.

Определенные радикальные элементы в Крыму и за его пределами не прекращают попытки превратить исламский фактор в разменную монету политических спекуляций, они постоянно стремятся помешать сохранению национального и религиозного мира в данном регионе. Однако, как свидетельствует реальная действительность, большинство мусульман, включая и крымское исламское духовенство, проявляют достаточную толерантность и невосприимчивость к идеологии и практике радикализма и экстремизма.

Крымские мусульмане – это десятки тысяч добропорядочных граждан, представляющих не только мусульманские общины, имамов мечетей, учащихся медресе и их наставников, но и ученые, деятели культуры, искусства и бизнеса, спортсмены, студенты вузов. Все они переживают нелегкие годы обустройства после возвращения из мест депортации. Сегодня крымскотатарский народ больше всего нуждается не только в помощи государства, но и требует к себе тактичного отношения остальных жителей Крыма, которые должны понимать, что их соседи могут говорить на своем родном языке и иметь свою культуру, религию, обычаи и традиции. Известный крымскотатарский политик и общественный деятель, муфтий мусульман Крыма Номан Челебиджихан как то сказал: «В Крыму много цветов, у них разные краски, разные ароматы. Эти цветы – народы, которые живут в Крыму»⁷. Вместе с другими народами крымские татары стремятся к стабильности, межнациональному и межконфессиональному миру.

В настоящее время можно с уверенностью сказать, что возвращающийся на свою историческую родину крымскотатарский народ с богатой мусульманской культурой стал неотъемлемой частью крымского сообщества. Его национальное развитие находится в поиске оптимальных форм самоуправления. Крымские татары в новых исторических условиях сумели заложить основы своего религиозного возрождения. С учетом исторических этнических и конфессиональных особенностей мусульман в Крыму создаются условия для реализации их духовных потребностей исповедания ислама и отправления религиозных обрядов, сохранения религиозной самобытности. В Крыму накоплен определенный опыт по реализации продуманной этнической и конфессиональной политики, что, несомненно, заслуживает международного внимания.

Одной из важных задач, которые стоят перед мусульманами Крыма является развитие исламской журналистики, увеличение исламских программ на телевидении и радио, выпуск журналов и газет на исламскую тематику. Развитие исламских средств массовой информации на территории Крымского полуострова дает возможность раскрывать духовно-этнические, гуманистические ценности ислама, разоблачить искусственно созданные мифы об исламе, отделить понятие экстремизм и терроризм от религии.

В наши дни на первый план выходят проблемы качественно-го улучшения жизни и деятельности мусульманской общины, а также

⁷ Ю. Кандым, *Не зарастет травой поле боя*, Симферополь 2002, s. 256.

повышения эффективности использования её потенциала в развитии экономики, науки и культуры этноконфессиональной дружбы. Большое значение приобретают вопросы удовлетворения духовных потребностей мусульман, повышения их вклада в развитие общества. Решение этих и других проблем требует, прежде всего, формирования и утверждения государственной стратегии дальнейшего развития мусульманского возрождения. Здесь особое значение имеет консолидация верующих в рамках уммы, преодоление возникающих расколов и раздробленности. К сожалению, на этом фоне продолжает давать о себе знать нехватка духовных учебных заведений и культурно-просветительских центров, отсутствие в нужном количестве подготовленных, авторитетных имамов и все еще низкий общий уровень знаний мусульман о своей религии.

Несмотря на все проблемы поликонфессионального и многонационального характера, крымский опыт оказывает положительное влияние на сторонников противопоставления ценностей западной и исламской цивилизаций. В значительной степени это связано с тем, что жители многонационального Крыма испытывают особую ответственность перед проживающими на его территории большими и малыми народами, за реализацию в политической и конституционно-правовой практике концептуальных основ построения полиэтничного демократического общества.

Крымские татары, несмотря на незавершенность процессов этнической трансформации и консолидации – это этнос, который порвал с феодально-патриархальными формами жизни, глубоко втянут в процесс модернизации, имеет развитую социально-классовую структуру, высокий профессиональный и общекультурный ценз. Будучи в основной своей массе мусульманами, они ощущают себя полноценными гражданами многонационального сообщества, сохраняя при этом верность исламским традициям, уважительно относятся к представителям иных конфессий, развивают собственную систему религиозного образования, укрепляют связи с мировой мусульманской общиной.

В настоящее время перед многонациональным населением Крыма стоит множество проблем и задач, разрешение которых возможно лишь общими усилиями всех народов. Наиболее важными из них являются достижение устойчивого роста экономики, выравнивание жизненного уровня большинства людей, отстаивание культурных интересов каждого народа, защита природной среды, а также реализация гуманных перспектив межконфессионального диалога.



Юрий Александрович Бабинов
Исламский фактор в истории
многонационального региона

Резюме

В статье анализируется процесс «возрождения ислама» на постсоветском пространстве и феномен его реинтеграции в Крыму. В этом, конфессионально неоднородном регионе, где на протяжении многих веков соседствуют две мировые религии – христианство и ислам, исторически сложившаяся толерантность отношений между представителями мусульманского и христианского населения служит основой их добрососедства и взаимопонимания. Автор приводит убедительные факты относительно некоторых особенностей развития ислама в условиях нарушения режима устойчивого развития общества и при этом доказывает, что в настоящее время в Крыму нет ни объективных, ни сколько-нибудь субъективных предпосылок для этно-национального конфликта.

Ключевые слова: Крымский полуостров, крымские татары, исламский фактор, возрождение ислама, межконфессиональный диалог.

JURIJ (JERZY) ALEKSANDROWICZ BABINOW
Islamic factor in the history of a multinational region

Abstract

The author of this article discusses the process of the "Islamic renewal" in the post-soviet territories and its reintegration in the Crimea, where the tradition of mutual tolerance between adherents of many various religions forms the basis for their continuing coexistence and good relationships. He illustrates it with examples of Islamic development, analysed through the prism of social progress. He argues that there are neither objective, nor subjective factors there today that would indicate an emergence of ethnic and nationalistic conflicts.

Keywords: the Crimean Peninsula, Crimean Tatars, the Islamic factor, the Islamic revival, interdenominational dialogue.

JURIJ (JERZY) ALEKSANDROWICZ BABINOW

Islamski czynnik w historii regionu wielonarodowościowego**Streszczenie**

W artykule analizowany jest proces „odrodzenia się islamu” na terenach postsowieckich oraz fenomen jego reintegracji na obszarze Krymu. Jest to teren, gdzie występuje wiele religii, dlatego warto podkreślić, że przez wiele wieków istniały obok siebie chrześcijaństwo i islam – dwie światowe religie. Tradycja tolerancyjnego sąsiedzowania ich wyznawców, stanowi fundament dalszego współistnienia oraz budowania dobrych relacji między nimi. Autor tekstu przywołuje wybrane przykłady dotyczące rozwoju islamu, analizuje je przez pryzmat perturbacji rozwoju społecznego. Wykazuje, że współcześnie na Krymie nie istnieją ani obiektywne ani subiektywne przyczyny, które mogłyby implikować pojawienie się etnicznych i narodowościowych konfliktów.

Słowa kluczowe: Półwysep Krymski, Tatarzy Krymscy, islamski czynnik, odrodzenie islamu, dialog międzywyznaniowy.

L'Occident face au djihadisme islamique. Comment répondre?

Eugène Lapointe OMI

elapointe@ustpaul.ca

Université Saint-Paul



Né en 1932, l'auteur entra chez les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée en 1952. Missionnaire au Lesotho (Afrique méridionale) pendant 36 ans, il œuvra d'abord dans le ministère presbytéral, puis devint supérieur du scolasticat des Oblats et professeur au grand-séminaire de Roma (Lesotho) en 1967. Il enseigna comme professeur titulaire à l'Institut des sciences missionnaires de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada, à partir de 1988. Finalement, il travailla pendant dix ans auprès d'autochtones canadiens jusqu'en 2012. Sa thèse de doctorat s'intitule: *Expérience pastorale en Afrique australe*, Paris, 1986.

Face au djihadisme islamique, la peur s'empare de plus en plus de l'Occident, et les États concernés, que nous appelons pompeusement démocraties, sont prêts à tout faire pour enrayer ce qu'ils croient être la source du problème. Quelques gouvernements ont choisi les bombardements plus ou moins aveugles pour venger les crimes commis, espérant par-là juguler l'expansion de la nouvelle «barbarie», tandis que des militaires spécialisés dans la balistique ciblent de leurs drones des endroits précis. Y meurent trop souvent civils et djihadistes confondus. On utilise l'euphémisme «pertes collatérales» pour minimiser l'horreur de ce gâchis où pourtant des milliers de gens périssent.

Dans ces pays, que l'on dit civilisés, les législateurs créent des lois de plus en plus restrictives qui risquent de compromettre la liberté et la vie privée de leurs concitoyens en mettant dans la main d'un petit

nombre de spécialistes de la sécurité le soin de prévenir et de trouver les présumés coupables avec le minimum de contrôle judiciaire et tous les risques que cela peut impliquer. On répond à la terreur par la terreur, en croyant faire peur à son tour. Mais cela ne sert, semble-t-il, qu'à l'escalade dans l'atrocité.

Il faut ajouter que les gens qui ne connaissent de l'islam que certains clichés ont tendance à l'amalgame et mettent tous les musulmans dans le même panier: tous coupables, affirment-ils. Il faudrait les éliminer ou du moins les expulser de chez nous. Pourquoi ces étrangers ne restent-ils pas dans leurs pays, demande-t-on? Le milliard et plus de musulmans dans le monde ne comprendrait-il que des djihadistes?

L'islam est multiple. Il faut au moins compter trois fractions fondamentales: les traditions sunnite et chiite radicalement opposées l'une à l'autre, ainsi que l'islam mystique soufi, pacifique et plutôt œcuménique dans ses relations avec les autres religions, auxquelles d'ailleurs il emprunte beaucoup¹. Pendant des siècles, le monde de l'islam a fasciné l'Occident à la fois comme rêve et cauchemar, attrayant et rebutant, avec toutes les caractéristiques de l'étrange. Le phénomène est réciproque. L'Occident, laïque et chrétien, attire lui-même le musulman et lui semble aussi étrange et très loin de ses conceptions profondes à lui. L'islam est un monde qui veut rester ce qu'il est, se développer à partir de ce qu'il est. Il se sent confronté à un Occident conquérant qui s'est développé de manière étonnante depuis les derniers siècles. Il a du mal à supporter ce défi et s'est transformé en danger pour les valeurs fondamentales de l'Occident².

Le but de cet essai

À partir de ce que nous venons d'avancer et de ce qui arrive aujourd'hui dans le monde, la question se pose de façon criante: prenons les bons moyens pour réagir adéquatement à la situation d'antagonisme entre l'Occident et une partie du monde musulman afin de favoriser un changement positif radical dans nos relations les uns avec les autres? Serait-il possible de changer le cours des choses en proposant d'autres solutions que la violence, sinon à moyen terme, du moins en visant un futur plus ou moins lointain? C'est la question à laquelle je veux tenter de répondre, trop brièvement peut-être, sans me faire d'illusion non plus sur la portée réelle et l'efficacité de ce que j'avance-

¹ De fait, les soufis proviennent des deux premiers groupes.

² Consulter sur ce sujet É. Platti, *Islam... Étrange? Au-delà des apparences, au cœur de l'acte d'«Islam», acte de foi*, Paris 2000, 338 p.

rai, avec le risque en plus de passer pour naïf. Je le ferai dans un esprit de dialogue, dans l'espérance que cela nous aidera à réfléchir et à nous orienter peu à peu dans la bonne direction.

Au demeurant, j'éviterai les grandes théories. Les voies que je suggère ne sont souvent que de très simples interventions, des attitudes, de la délicatesse dans nos relations humaines, des façons de faire qui, pour la plupart, n'exigent pas de grands moyens, des essais de vivre ensemble dans l'acceptation et le respect de chacun et chacune dans ce qu'ils sont, leurs différences, leurs valeurs, mais des tentatives qui, au final, pourraient nous faire prendre conscience qu'il est bon de nous connaître les uns les autres, de collaborer au bien de tous, d'arriver à nous apprécier mutuellement, de bâtir ensemble un monde meilleur sur une planète où chacun a sa place, peut vivre et mourir dans la dignité sans être contesté et apostrophé à tout instant. Inutile d'ajouter qu'il s'agit du long terme, car il est question de dialogue, de rencontre, d'éducation. Et cela prend du temps. Libres aux impatients de s'essayer au court terme, mais ils risquent d'empirer la situation s'ils procèdent sans discernement.

Nous ne parlerons pas expressément d'Al-Qaïda, ni de Boko Haram, ni même de l'État islamique qui sévissent dans leurs régions d'origine et s'attaquent à leurs propres concitoyens. Non pas que ces organisations terroristes soient moins importantes, moins cruelles, moins innommables pour cela. Tout au contraire, elles posent des gestes intolérables qu'on doit repousser par tous les moyens légitimes à notre disposition, là où nous pouvons agir. Mais comme on ne peut parler dans quelques pages de tout le problème qui se pose à nous face au terrorisme actuel, nous nous en tiendrons aux attentats qui se sont produits dernièrement en Europe, nommément en France, et au Canada depuis le début de l'année. Ils sont un échantillon suffisamment parlant et représentatif pour illustrer nos propos³.

Quelle sera notre manière de procéder? Pour essayer de comprendre le phénomène, on tentera en premier lieu de tracer le portrait robot du djihadiste; ensuite nous parlerons de la liberté d'expression qui a dominé les réactions aux attentats récents, en particulier lors du drame de «Charlie Hebdo». Il ne sera pas possible d'éviter la question

³ Il s'agit de l'attentat au Québec, Canada, de St-Jean-sur-le-Richelieu, en janvier dernier, où un soldat fut tué, puis quelques jours plus tard, de la double attaque à Ottawa où mourut un soldat en faction protocolaire auprès du monument au soldat inconnu et la fusillade au Parlement lui-même ; puis en France, du massacre aux bureaux de la revue «Charlie Hebdo» et, quelques heures plus tard, de l'attentat de la boucherie cacher à Paris.

de la laïcité ou de la sécularité, ainsi que l'irruption du religieux qui s'est manifestée à cette occasion.

1. Portrait-robot du djihadiste?

Est-il possible de tracer le portrait-robot du djihadiste? Il n'est pas facile de répondre en quelques phrases. Nous sommes en présence d'un phénomène nouveau et l'article, assez bien équilibré d'Antoine Garapon, dans la revue «Esprit» de février 2015, le démontre bien⁴. Pour décrire objectivement le djihadiste, il faut multiplier les distinctions et éviter les généralités.

Première surprise, les djihadistes sont souvent des citoyens du pays où ils commettent leur crime, des jeunes gens, la plupart dans la vingtaine, qui y sont nés et y ont reçu leur éducation, la même que tous les autres. Socialement et culturellement, ils ne sont pas très différents des jeunes d'aujourd'hui un peu partout dans le monde. Ils écoutent la même musique, utilisent les mêmes téléphones.

Ce qu'ils semblent manifester, c'est le vide engendré par la disparition des idéologies (religions, sens civique de la vie ensemble). Un bon jour, cette absence éclate violemment dans leur conscience et ils cherchent quelque chose, un débouché, qui pourrait donner une raison à leur vie. Dans leur désarroi, l'action terroriste leur paraît la solution. L'acte qu'ils posent est-il un attentat, au sens d'agression surprise contre une foule anonyme, une bombe posée dans un avion ou le métro par exemple, ou bien une attaque ciblée contre une institution ou des personnes en autorité comme des policiers ou des militaires, ainsi qu'il est arrivé au Québec à St-Jean-sur-le-Richelieu et au Parlement canadien? S'agit-il d'un acte de rébellion, révolutionnaire, ou d'un crime de droit commun? Si le djihadiste ressemble un peu à un tueur en série, ses motifs sont plutôt d'ordre religieux et politique.

L'agression est-elle un crime de guerre? Les djihadistes ont souvent montré qu'ils savent manier les armes et planifier leurs attentats. Ils agissent de sang-froid. Mais ils ne se présentent pas comme des groupes structurés. Ils ne sont que des individus plutôt isolés ou ils procèdent par groupes restreints de deux ou trois personnes, ce qui n'exclut pas qu'ils puissent être dirigés et conseillés par des organisations plus importantes d'ailleurs. Leurs attaques sont imprévisibles, susceptibles d'éclater un peu partout en plusieurs endroits du globe, même si l'Occident paraît ciblé plus particulièrement.

⁴ A. Garapon, *Que nous est-il arrivé*, «Esprit», février 2015, n° 412, p. 6-19.

S'ils se réfèrent à une religion, ils ne semblent pas toujours la bien connaître et ils nagent entre la pathologie et l'idéologie. Ils savent que, normalement, ils n'en sortiront pas vivants, mais ils se sont préparés; ils ont assumé cette éventualité. Ils en attendent la récompense du paradis. On peut bien dire qu'ils ont subi un lavage du cerveau et que la connaissance de leur religion est bien mince, mais il reste qu'ils ont mis leur espérance, pour ainsi dire, en Mahomet, par exemple, ou le Dieu transcendant, Allah le tout-puissant. La religion les a rattrapés, d'une façon assez simpliste et limitée, mais elle est bien là. À vrai dire, leurs actions criminelles sont des actes hybrides qui provoquent des réactions qui ne peuvent se comparer au nombre limité de leurs auteurs ni aux motifs qui les animent. Et cela dépasse notre entendement. Nous en sommes estomaqués. Nous en restons bouche bée.

Que conclure? Comment réagir à des actes aussi disproportionnés qui ne ressemblent en rien, semble-t-il, à ce que nous avons connu jusqu'ici? Le phénomène provoque chez nous beaucoup d'émotion. Au fond, celle-ci est la manifestation la plus claire de notre incompréhension du phénomène. En France, elle s'est cristallisée autour de la liberté d'expression, même si objectivement les attaques visaient beaucoup plus, c'est-à-dire l'Occident dans l'ensemble de ses valeurs. Pour cette raison, il nous faut commencer par-là, c'est-à-dire parler de la liberté d'expression, ne pas escamoter la question, sans pourtant l'exagérer.

2. La liberté d'expression

Parlons-en de la liberté d'expression. Il est clair que celle-ci a dominé la scène après les attentats de Paris. Les manifestations monstres qui ont eu lieu un peu partout en sont la preuve. Pourtant, il n'y a pas que «Charlie Hebdo» qui a été pris comme cible en ce début de l'année. Il y eut le magasin d'alimentation cacher juif à Paris quelques heures plus tard. Quelques jours plus tôt, le Canada avait fait la une des médias avec le meurtre d'un militaire au Québec, à St-Jean-sur-le-Richelieu, et l'attaque du Parlement à Ottawa où, là aussi, il y eut mort d'homme, à commencer par un soldat en faction protocolaire. Il ne s'agissait pas de liberté d'expression. Il est vrai que la tuerie a été moindre. Pourtant si les terroristes avaient pu pénétrer dans la salle où se trouvaient réunis en «caucus» les membres du gouvernement canadien, Dieu sait si des morts il y en aurait eu. Malgré cela, c'est la revue satirique qui fit les manchettes, avec le slogan *Je suis Charlie*. Pourquoi? Serait-ce qu'une publication populaire frappe davantage l'imagination des gens que leurs institutions sociales?

Mon but n'est pas de minimiser le crime, qui est intolérable. Il fallait bien faire quelque chose pour que baisse la charge d'émotion qu'on a éprouvée à cette occasion. En même temps, l'événement indique qu'on peut être obnubilé par ce qui paraît mieux répondre à ce qui monte des entrailles d'un chacun qu'à ce qui provient de sa raison. De telles situations ne favorisent pas toujours des réactions équilibrées. Car, nous l'avons dit, les attaques djihadistes ne visaient pas seulement la liberté d'expression. C'est l'Occident dans son ensemble avec ses valeurs qu'on pointait du doigt. Lors de cet événement, l'émotion a fait de la liberté d'expression un absolu, une vache sacrée et, somme toute, l'immense foule des manifestants n'a retenu que cela. Les quelques nuances que certains ont essayé d'exprimer sur l'événement et ses causes furent perçues comme un manque de sensibilité envers un acte inacceptable ou bien comme un manque de courage et de l'hypocrisie, ce qu'Alice Béja retient, par exemple, contre le «New York Times» pour avoir omis, sinon refusé de publier les caricatures de Mahomet⁵.

Il faudrait d'abord pouvoir répondre rationnellement au phénomène dans son ensemble, ensuite aborder sereinement la question de la liberté d'expression, ce qu'on peut résumer par l'interrogation suivante: avons-nous le droit intangible de dire n'importe quoi, d'offenser nos frères et sœurs en humanité au nom de la sacro-sainte liberté d'expression? N'y a-t-il pas des limites qu'on ne devrait pas dépasser en ce domaine?

On me pardonnera de présenter ici un témoignage personnel. Ce fait a au moins l'avantage d'être concret et de rejoindre les lecteurs à partir de leur propre expérience. Ma génération a reçu une éducation qui demande de respecter son prochain. Mes parents, pour ne mentionner qu'eux, m'ont inculqué cette valeur, non pas parce qu'ils étaient chrétiens catholiques, même s'ils étaient pratiquants convaincus. Ils estimaient que le respect mutuel faisait partie d'un esprit civilisé. Ils l'acceptaient comme l'attitude normale d'un être humain. Ils ne raisonnaient pas là-dessus, c'était une évidence. Et ils ne se sont jamais sentis brimés dans leur liberté d'expression pour cela. C'était un acquis de l'éducation familiale de ce temps-là. On recevait cette façon d'agir comme quelque chose qui va de soi. Il fallait vouvoyer les personnes plus âgées, y compris les étrangers qu'on rencontrait pour la première fois. À l'école, on disait «vous» à l'institutrice, qu'on appelait «maîtresse d'école», et qui n'avait souvent que quelques années de plus que ses élèves. Et gare à soi au retour de l'école, si on lui avait manqué

⁵ A. Béja, *Liberté d'expression: le miroir américain*, «Esprit», février 2015, p. 37.

de respect. Aujourd'hui, à plus de quatre-vingts ans d'âge, le moindre petit bout-de-chou me dit «tu». Je suis probablement vieux jeu, mais je ne m'en suis pas encore complètement habitué, même si je m'efforce de comprendre. D'où mes difficultés à accepter qu'on puisse dire n'importe quoi à propos de nos frères et sœurs en humanité et que l'on considère cela comme un droit absolu, intangible, qui doit appartenir à la charte universelle des droits humains.

Normalement, un catholique pratiquant connaît les écrits de saint Paul. On y lit ce qui suit:

«Et toi, pourquoi juges-tu ton frère? Et toi, pourquoi méprises-tu ton frère? [...] Cessons donc de nous juger les uns les autres. Jugez plutôt qu'il ne faut pas être pour un frère cause de chute et de scandale. Je le sais, j'en suis convaincu [...], rien n'est impur en soi. Mais une chose est impure pour celui qui la considère comme telle. Si en prenant telle nourriture, tu attristes ton frère, tu ne marches pas selon l'amour. [...] Mais c'est un devoir pour nous, les forts, de porter l'infirmité des faibles et de ne pas rechercher ce qui nous plaît. Que chacun de nous cherche à plaire à son prochain en vue du bien pour édifier. Accueillez celui qui est faible dans la foi sans critiquer ses scrupules» (Rm 14,10-14).

Voilà, me semble-t-il, quelque chose qui fait sens; il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour l'accepter. Un croyant éclairé sait qu'aucune nourriture n'est impure, mais ce n'est pas une raison suffisante pour mépriser ou ridiculiser son prochain qui croit le contraire. Paul parle de viande offerte aux idoles. On pourrait la remplacer par la viande de porc, le voile islamique et autres coutumes religieuses ou culturelles que nous ne partageons pas avec nos frères musulmans (ou juifs), des frères et des sœurs pourtant qu'il nous faut respecter autant que les autres.

Qu'on me comprenne bien. Je ne conteste pas le rire à gorge déployée, l'humour et les bons mots, mais ceux-ci ne peuvent rimer avec blesser et offenser. Il ne convient pas de se moquer de ce que quelqu'un considère comme ce qu'il y a de plus précieux dans sa croyance. Le respect qu'on lui doit l'exige ou du moins va jusque-là.

D'aucuns pensent qu'on devrait accepter le blasphème. Passe encore quand il est le fruit d'une colère soudaine, momentanée et non réfléchie. Cependant, et quoi qu'il en soit de la vérité objective de l'objet de la croyance, s'il est commis en toute connaissance de cause et voulu avec les conséquences qui peuvent en découler, le blasphème

n'est pas acceptable dans une société civilisée qui se respecte. C'est à tout le moins grossier et vulgaire. On ne devrait pas se surprendre si les réactions qu'on provoque ainsi impliquent des gestes qui dépassent l'entendement. Pour le dire brièvement, oui, la liberté d'expression est un droit qu'on doit accepter, mais elle ne peut être un prétexte pour blesser un frère, une sœur qui possèdent leur propre droit au respect.

3. Laïcité et sécularité

Si on en entend des choses actuellement à propos de la laïcité! Serait-elle la seule et unique réponse adéquate au phénomène du terrorisme. Pourrait-elle guérir de tous les maux du vivre ensemble sur notre planète? On pourrait le croire, à entendre les prophètes d'un nouveau monde idéal pour qui la neutralité de l'État est la valeur absolue d'une société qui se respecte. Quant à la religion, elle serait la source de tous les maux. Parlent ainsi des gens parfois intelligents et d'autres qui souvent n'ont aucun contact avec la religion ou qui ne pratiquent plus depuis longtemps celle dans laquelle ils sont nés. Ils en ignorent à peu près tout, sinon des bribes glanées ici et là, sorties de leur contexte et dont ils ne comprennent pas le sens. Il faut lire les tribunes de réactions des lecteurs aux articles de base des journaux et revues pour en être édifiés. Ils proclament avec une autorité sans borne leurs nouveaux dogmes et récitent leur credo, qui en est issu, sans y mettre un seul bémol. Est-il possible d'écrire quelque chose de sensé sur le sujet?

Avant de répondre, on devrait peut-être rappeler quelques bribes de l'histoire de la laïcité en France qui a guillotiné bien des têtes au nom de la République, y compris les Carmélites de Paris, qui a chassé les religieux de leurs monastères et s'est emparé de leur vraies ou prétendues richesses à la fin du dix-neuvième siècle.

Faudrait-il parler aussi de l'anticléricalisme à fond de train qui se présentait comme signe d'intelligence et d'ouverture d'esprit. Peut-être que beaucoup de catholiques pratiquants n'étaient pas plus équilibrés dans leurs réactions, mais ils avaient pour eux qu'ils étaient les victimes. Voulons-nous revenir à ces aberrations?

On doit en premier lieu préciser les notions de «laïcité» et de «sécularité», car les deux termes ne se recouvrent pas complètement. Celui de laïcité est typiquement français et, en principe, exclut la religion totalement du champ public et politique. Il est une sécularité radicalisée, une surenchère, tandis que celui de sécularité exprime simplement la séparation de l'Église et de l'État, la religion et la politique se développant en toute indépendance l'une de l'autre, sans se concu-

renner ni s'opposer mutuellement l'une à l'autre, du moins en principe, les deux coexistant plus ou moins pacifiquement dans un même État de droit.

Prenons l'exemple de la Turquie et de la Tunisie. C'est le concept de laïcité à la française qu'Atatürk⁶, au sortir de la guerre civile en Turquie, avait préconisé et imposé afin de lutter contre toute ingérence du religieux dans l'État. À son tour, Bourguiba⁷ s'était mis à l'école d'Atatürk en Tunisie en interdisant le référentiel religieux du discours politique et en y allant de son lot d'exclusions vestimentaires. Comme quoi, il ne faudrait pas penser la laïcité en termes purement occidentaux. Il existe des précédents au moins dans quelques pays musulmans. L'Égypte en était un autre. Dans un pays à forte majorité musulmane comme la Tunisie, des personnalités influentes prônent plutôt la sécularité que la laïcité, du fait que ce pays est sunnite dans sa population musulmane et donc n'a pas de clergé, de leadership religieux établi. Paradoxalement, l'État inventé par Bourguiba s'est trouvé *de facto* en charge de la religion islamique qu'il avait mise sous tutelle, ce qui n'est ni la mission, ni la vocation de l'État que le personnage préconisait.

Pour exprimer le maintien d'un usage symbolique de la religion en démocratie, il est préférable d'utiliser le terme sécularité plutôt que celui de laïcité, trop lié à l'histoire de la France depuis la révolution de 1789, pays qui d'ailleurs a tendance à vouloir repousser la religion dans la vie purement privée. Car la laïcité se heurte à la critique post-moderne, selon laquelle la distinction entre religion et politique serait illusoire à cause de l'omniprésence déguisée du théologique dans le monde contemporain. Beaucoup croient que la sécularisation pourrait être le transfert inconscient des structures façonnées par les religions de la société prémoderne vers la société contemporaine. Ses artisans réagiraient en grande partie et de la même manière à partir du fond religieux qui leur vient de leur culture. Ainsi la rupture d'avec la religion dans les sociétés modernes ne serait pas aussi radicale que l'affirment les héritiers des Lumières. Qu'on le veuille ou non, nos sociétés seraient encore sous l'emprise d'un inconscient religieux⁸.

⁶ Mustafa Kemal Atatürk devint le premier président de la République de Turquie en 1923. De 1925 à 1928, il transforma le pays en un État moderne et laïc.

⁷ En 1957, Bourguiba renverse le bey de Tunisie et fait proclamer la République, dont il devient le président. C'est en 1964 qu'il proclame la laïcisation des institutions.

⁸ Je me suis inspiré ici d'un article de Y. Belal, *Note de travail*, «Les Cahiers bleus», n° 17, 2012, p. 7-24. Numéro spécial intitulé *Islam et sécularité: Réformisme*

Mais il s'agit plutôt, pensons-nous, d'une situation historique et culturelle qui impose des préséances, certaines légitimes, d'autres non⁹. On doit en prendre note et y prêter attention. Ces préséances peuvent être admissibles à condition de conserver leur caractère contextuel. Il ne faut pas qu'elles poussent à établir une hiérarchie formelle entre la majorité et les minorités, ce qui conduirait à la création de deux classes de citoyens. Pour vivre et se déployer, toute société doit s'appuyer sur un fondement symbolique: une langue commune, des valeurs, des croyances, des symboles, des identités, des traditions. Il est normal que l'État se soucie de ce fondement, qu'il le maintienne et le soutienne quand il est menacé. Puisqu'il est forgé par l'histoire, il est associé à la culture fondatrice ou majoritaire. C'est ce qui fait qu'une société est celle-ci plutôt que celle-là.

Prenons l'exemple du Québec (Canada). Son fondement symbolique repose, entre autres, sur une tolérance en faveur de l'héritage chrétien: le calendrier des fêtes, les symboles de Noël dans les édifices publics, la croix au parlement, les calvaires le long des routes, etc. Même les pays, où l'on prône la laïcité dure, ne peuvent se passer de tels symboles. En France, les principales fêtes chrétiennes sont chômées, même si sporadiquement on parle d'en supprimer au moins quelques-unes. Et que dire des églises et des cathédrales que les pouvoirs publics doivent entretenir? Tout en sachant que cette obligation ne concerne que les édifices construits avant 1905!

Un exemple possible d'une attitude positive qui pourrait être bienfaisante. Nos écoles ont abandonné l'enseignement religieux, entre autres au Québec (Canada). On l'a remplacé par un cours d'introduction aux religions. J'ai beaucoup de réserve à exprimer à propos de celui-ci. Il m'apparaît trop simpliste dans son contenu et venir trop tôt dans la vie d'enfants qui ne sont pas en mesure de juger par eux-mêmes. Mais ne pourrait-on pas rêver, malgré les limites flagrantes de ce cours, de rendre fiers de leur passé religieux et culturel nos élèves, quels qu'ils soient, les musulmans en particulier, de montrer à la petite Fatima et au jeune Hussein que l'islam a produit des érudits, de grands scientifiques, qu'il a fait progresser l'humanité, en mathématique par exemple, d'apprendre le nom d'Avicenne (Ibn Sīnā) pour les progrès qu'il a fait faire à la médecine, d'Averroès (Abū al-Walīd ibn Rūchd) pour sa philosophie, de Rabia, la grande mystique musulmane du IX^e siècle, de Rumi (Djalāl ad-Dīn Muhammad Rūm), d'Hafez (Khouajeh

et enjeux géopolitiques.

⁹ Pour ceci, j'utilise un court article de G. Bouchard, *Tensions au sujet de l'interculturalisme québécois*, «Le Devoir», le 12 mars 2015, p. A 7.

Chams ad-Din Mohammad Hafez-e Chirazi) pour leur poésie spirituelle, etc. Il faut arrêter de faire rimer la laïcité et la sécularité avec le rejet des religions. Ce qu'il faut enseigner, c'est le respect, en particulier celui de notre histoire. Autrement, comment apprendre à vivre si on n'est pas enraciné dans son passé qui, bien sûr, n'est pas que positif, mais n'est pas dépourvu de belles choses non plus? On ne peut faire table rase de l'histoire d'un peuple qui, autrement, n'aurait pas de raison d'exister comme entité distincte dans le concert des nations. Il perdrait ses racines qui le font ce qu'il est et lui donnent sa pertinence. Avis donc à ceux et celles qui voudraient faire table rase de leurs fondements religieux historiques. Pour ce qui a trait au jeune citoyen de souche, après avoir pris conscience de la beauté du passé de son peuple, il lui faut apprendre de même que ses petits compagnons de classe venus d'ailleurs possèdent aussi une histoire glorieuse, même si elle est différente de la sienne, qu'on ne doit pas les mépriser parce qu'il n'ont pas toujours les mêmes manières d'agir, qu'ils sont inférieurs parce qu'ils ne sont pas comme lui et éviter à tout prix de leur faire sentir qu'ils ne sont pas chez eux.

4. La religion

Pour ce qui est de la religion, nous l'avons déjà abordée indirectement dans le paragraphe précédent. Ajoutons quand même quelques réflexions complémentaires.

Ceux pour qui elle est la source de toutes les dérives que nous vivons et qui, en conséquence, prônent la laïcité, comme on dit en France, ou la sécularité, comme on s'exprime ailleurs, pensent trouver là le remède à tous les maux de nos sociétés modernes. Mais les djihadistes n'ont cure de cette solution; ils croient en Allah, et c'est en son nom qu'ils agissent ou pensent agir. Plusieurs lui offrent leur vie. Que peut-on faire contre un sens religieux aussi radical? Que peut-on contre quelqu'un qui est prêt à mourir pour son Dieu? Voilà la question: faut-il restreindre la religion (jusqu'à extinction même) et favoriser par tous les moyens la laïcité? Serait-ce la solution au problème? Il faut le dire haut et fort: la religion fait partie intégrante de ce que pensent les gens ou, en terme plus général, de leur culture. On ne peut pas l'exclure à priori, même si on peut imaginer que beaucoup de croyants se trompent et vivent dans l'erreur. Mais on ne peut condamner quelqu'un qui exprime ce qu'il croit, bien qu'on puisse lui demander de respecter les opinions des autres qui raisonnent autrement, comme il faut respecter le patrimoine, l'héritage que nous ont légués nos ancêtres,

même si nous n'acceptons plus les valeurs qui les faisaient vivre. Est donc condamnable la destruction du patrimoine artistique de l'Irak que l'État islamique a ordonné dernièrement.

Tout cela pour dire que les citoyens d'un pays dans lequel le gouvernement est séculier doivent pouvoir pratiquer en toute liberté leurs croyances religieuses et exiger que leur religion ait pignon sur rue. Au demeurant, les appels tonitruants à la prière, que ce soit par les cloches des églises, les minarets musulmans ou autres moyens, peuvent être limités de droit. Cela n'empêche pas les cloches de pouvoir sonner à toute volée lors d'une fête nationale et d'une manifestation comme celle en faveur de «Charlie Hebdo».

Quant à la façon de se vêtir, pourquoi ne pas admettre que quelqu'un puisse s'habiller comme il l'entend, même pour servir l'État, qu'il s'agisse de signes religieux ou non? Il y a quelques années, on a fustigé l'Église catholique qui réglait au centimètre la longueur des robes que pouvaient porter les femmes, condamnait le port du pantalon et demandait aux religieuses de se voiler. Nous en avons entendu de belles sur ce sujet dans notre environnement religieux passé! Faudrait-il revenir à de telles discussions oiseuses, mais cette fois-ci à la lumière de la sacro-sainte sécularité qui voudrait mesurer au millimètre la longueur d'une petite croix que peut porter un employé officiel de l'État sous prétexte que celle-ci peut être ostentatoire et influencer indûment l'action de ce fonctionnaire? Le cléricalisme n'est pas toujours d'un seul côté de la médaille. Sans doute peut-on demander à une femme, portant le niqab, de montrer son visage dans les circonstances exceptionnelles où il lui faut absolument s'identifier, mais qu'est-ce que cela peut me faire à moi si, dans la rue, elle préfère me le cacher pour des raisons soit religieuses soit culturelles? Certains affirment que le voile intégral les met en colère. Il faudrait peut-être réfléchir un peu et devenir raisonnable une fois pour toutes en ce domaine.

Par contre, sont absolument inacceptables ce qu'on appelle les «crimes d'honneur» et horreurs semblables, comme les viols de groupe, quoique ces actes hideux ne soient pas propres aux musulmans; on les retrouve ailleurs, souvent en Asie, qu'ils soient commis par des hindous, des bouddhistes, peut-être même des chrétiens et des gens qui se disent sans aucune religion. Ce sont des atteintes directes aux droits humains fondamentaux, sinon des crimes contre l'humanité.

Conclusion

J'ai bien conscience de n'avoir nagé qu'en surface. Le sujet traité demanderait beaucoup plus de recherche, de profondeur et de nuance. Je suis convaincu par ailleurs que, dans les relations humaines, les moyens les plus simples sont souvent les plus efficaces. L'attention aux personnes, les rencontres, le dialogue, la compréhension, la bonté, la délicatesse peuvent faire beaucoup plus que les attaques frontales et intempestives qui ne réussissent qu'à provoquer des réactions aussi brutales. De toute évidence, en raison des événements passés, de l'histoire de nos peuples, la méfiance est grande les uns envers les autres. La guérison de ces blessures n'est pas pour demain. Les moyens que je suggère peuvent prendre du temps avant de porter leurs fruits, mais je n'en vois pas de plus productifs.

Quant à ceux qui se croient des intellectuels chevronnés, il faut admettre qu'ils cèdent parfois à la tentation d'exploiter certaines manifestations de pensées populaires. Dénigrer l'islam est devenu une réalité. Or que veulent les djihadistes meurtriers, sinon accroître la confrontation, transformer nos différences en abîme d'incompréhension et d'hostilité? À ce compte, nous tombons tête la première dans leur jeu. Ils se nourrissent de la haine envers les musulmans¹⁰, ce qui justifie à leurs yeux leur horreur de l'Occident et motive leurs actions contre lui.

Qu'on me permette de terminer par le fait suivant qui reflète une attitude évangélique authentique:

«Deux mois avant de mourir assassinée à Auschwitz, le 30 novembre 1943, Etty Hillesum, juive de 28 ans, fait l'expérience qu'il ne sert à rien, d'un côté comme de l'autre, d'entretenir la haine et de prôner la violence. On peut faire partie des persécutés et être, au fond du cœur, un bourreau soi-même. Elle répond donc à un compagnon d'infortune tenté de détester les ennemis des Juifs et d'organiser leur anéantissement; elle lui dit:

Cette haine ne nous mènera à rien

– Son interlocuteur eut un geste de découragement et répliqua: [...] *Ce que tu veux faire est bien trop long, nous n'avons pas tant de temps!*

¹⁰ Ici, j'ai emprunté quelques idées de l'écrivain Marek Halter, exprimées dans une interview intitulée *Ramener Dieu à bon port*, «Le Devoir», du 10 janvier 2015, p. A 2.

– Et elle de répondre: [...] *Ce que tu veux, toi, on s'en préoccupe déjà depuis le début de l'ère chrétienne, et même depuis des millénaires, depuis les débuts de l'humanité. Et que penses-tu du résultat, si je puis me permettre?*

– Consterné, le vieux partisan, le vétéran de la lutte des classes s'exclame alors: *Mais, ce serait un retour au christianisme!*

– Elle reprend, amusée: *Mais oui, le christianisme: pourquoi pas?»¹¹.*

Etty, juive non-pratiquante, lisait la Bible et se plaisait à méditer les évangiles. Pour elle, ce n'est pas en répliquant à la violence par la violence qu'on arrivera un jour à vivre en paix les uns avec les autres.

Dans le concert des nations, certains sont incroyants, d'autres membres d'une multitude de religions. Pourquoi ne pas tout mettre en œuvre pour arriver à vivre ensemble, en harmonie, sous un gouvernement séculier peut-être, établi non pas pour promouvoir une idéologie qui pourrait se révéler oppressive à son tour, mais pour protéger la liberté d'expression de tous dans le respect de l'opinion des uns et des autres, y compris de leur religion?

~•~

EUGÈNE LAPOINTE OMI

L'Occident face au djihadisme islamique. Comment répondre?

Résumé

Face au djihadisme islamique, comment réagir pour favoriser un changement positif radical dans les relations entre l'Occident et l'Islam? L'auteur suggère des essais de vivre ensemble dans l'acceptation et le respect de tous. Le but: réaliser comment il pourrait être bon de nous connaître les uns les autres en vue de bâtir ensemble un monde meilleur.

Pour tenter de comprendre le phénomène de la violence dans nos relations les uns avec les autres, l'auteur commence par tracer un portrait-robot du djihadisme, puis décrit ce que devrait être la liberté d'expression qui a dominé les attentats récents, en particulier le drame de «Charlie Hebdo». Finalement, il traite de la question de la laïcité (ou sécularité) et de l'irruption du religieux.

¹¹ E. Hillesum, *Une vie bouleversée: Journal 1941-1943*, Paris 1986, p. 216-218, in passim.

Conclusion: tout mettre en œuvre pour arriver à vivre ensemble, en harmonie, peut-être sous un gouvernement séculier, une gouvernance établie non pas pour promouvoir une idéologie qui pourrait se révéler oppressive à son tour, mais pour protéger la liberté d'expression de tous dans le respect de l'opinion des uns et des autres, y compris de leur religion.

Les mots-clés: djihadisme islamique, société pluriculturelle, liberté d'expression, liberté religieuse, laïcité, sécularité.

EUGÈNE LAPOINTE OMI

The West in the face of the Islamic jihadism.

How to react?

Abstract

What is the right attitude towards the Islamic jihadism that would cement the positive relationship between the West and Islam? The author of the article pictures a multicultural society built on mutual respect, whose primary objective is getting to know each other in order to build – together – a better world.

First, he identifies some key features of a jihaidst, which are intended to help understand (or explain) occurrences of the use of violence on religious grounds. Next he describes some characteristics of the idea of the freedom of speech – the motive behind many terrorist attacks, especially the dramatic outcome of the assault of the offices of «Charlie Hebdo». Finally, he addresses the classic idea of the *laïcité* (secularity) in the Western world and analyses the phenomenon of the "return to religiosity".

In his conclusion, the author postulates the *sine qua non* condition for a peaceful existence of a multicultural society: non-religious government, whose objective is not the promotion of an ideology (which could mutate into oppression), but the preservation of the freedom of speech and religion for all citizens.

Keywords: Islamic jihadism, multicultural society, freedom of speech, freedom of religion, *laïcité*, secularity.

EUGÈNE LAPOINTE OMI

**Zachód wobec dżihadyzmu islamskiego.
Jak zareagować?****Streszczenie**

Jaką postawę należy przyjąć wobec dżihadyzmu islamskiego, aby utrwalić pozytywne relacje pomiędzy Zachodem i Islamem? Autor snuje wizję społeczeństwa wielokulturowego funkcjonującego na zasadzie wzajemnego respektu i szacunku. Pierwszorzędnym celem tego projektu jest wzajemne poznanie się w celu budowania – razem – lepszego świata.

Usiłując zrozumieć (albo wytłumaczyć) zjawisko przemo-
cy o motywach religijnych, która manifestuje się w różnych częściach
świata, autor najpierw szkicuje „portret pamięciowy” dżihadysty. Na-
stępnie określa czym powinna charakteryzować się wolność słowa –
motyw licznych zamachów terrorystycznych, zwłaszcza dramatyczny
w skutkach atak na redakcję „Charlie Hebdo”. W końcu autor podej-
muje klasyczny temat „laickości” (albo „sekularyzmu”) świata zachod-
niego i analizuje zjawisko „powrotu religijności”.

Podsumowując, autor proponuje warunki *sine qua non* wspól-
nej, harmonijnej egzystencji społeczeństwa wielokulturowego: rządy
sprawuje tu władza świecka, tzn. taka władza, której celem nie jest pro-
mowanie ideologii (bo mogłaby się ona przerodzić w opresję), ale za-
pewnienie wolności słowa i wyznania wszystkich obywateli.

Słowa kluczowe: dżihadyzm islamski, społeczeństwo wielo-
kulturowe, wolność słowa, wolność religijna, laickość, sekularyzm.

Approaches to Islam: faith, religion and politics

Pandimakil G. Peter AA

ppandimakil@ustpaul.ca

Saint Paul University



Augustinian, associate professor in the Program of Conflict Studies, at the Faculty of Human Sciences of Saint Paul University, Ottawa, Canada and a professor of phenomenology and history of religions at Estudio Agustiniiano, Valladolid, Spain. He has been in charge of the Mission Studies Program at Saint Paul for five years, and chief editor of the journal *Mission* for seven years. He also taught various sessions of philosophy and missiology for a period of five years in Tanzania, in the Major Seminary of Peramiho and the Salvatorian Institute of Philosophy and Theology in Morogoro.

Among the great religions of the world, Islam occupies a “unique” position: first of all, in contrast to Buddhism and Hinduism, it is one of the three monotheistic religions. The Abrahamic faith commonly professed by Judaism, Christianity and Islam places them in a *sui generis* group allowing to highlight deeper commonalities which, however, due to the modalities of their expression, seems to sharpen the differences among them. Whereas this fact is in itself worth further scholarly investigation, the type of religion represented by these three monotheistic faiths contrasts arguably with the Indic, Chinese or other religious traditions. While what is often referred to as the core of religiosity, namely the *needy need* (Barth 1994: 118), may well be expressed differently in different world religions, the specificity of human dependence on the divine transcendence plays out in a markedly *unique* socio-political manner in Islam (Benthall 2014). Hence, among the Abrahamic religions Islam stands out in claiming the public sphere all for itself, apparently negating the validity of any *reasonable* separa-

tion between the state and the Church. These characteristics within the aforementioned categories – faith, religion, and politics – call for reflection and assessment especially when jihadist perspectives seek to assert a *homogeneous*, religious and political Islam. What we think of Islam depends very much on how broad or narrow our perspective is.

This essay engages with the question by highlighting three areas of interest: in discussing select aspects of the Christian approach to Islam, it calls attention to some of the challenges to be faced in inter-faith dialogue and beyond. Within the categories, namely faith, religion, art, culture and politics, the *prophethood* plays a central role in this discussion (I). By introducing the perspective of a contemporary academic, Tariq Ramadan, the essay deals with *changing perspectives* especially on the Islamic front. This should also be an occasion to take into account the grievances Western Muslims raise, and to differentiate the claims of the jihadists from the dominant common self-conception of Islam (II). Taking stalk of the dialogical incentive emerging since the Vatican II, this essay examines briefly the *domains of dialogue* explored and still engaged in especially between Catholics and Muslims: the areas of common initiative, collaboration, dissension, conflict, etc. on the one hand, and the *centrality of women* in discourses about Islam on the other hand (III). Whether they are on the theoretical realm or on the pragmatic implementation of *human equality* based on religious freedom, the Abrahamic faiths do possess resources still not yet sufficiently exploited.

I. Aspects of Christian approach to Islam

Alike any encounter with the other (Bitterli 1989), Western encounter with Islam has been marked by ignorance, confrontation and collaboration (Southern 1962; Bennett 2008: 1-13). This pattern is not homogeneous especially if we take into account the perspectives of Christians within Islamic nations or of those in close contact with the Muslims (Sarris 2011). The salient paradigm here is John of Damascus who engages Islam with a specific Christological emphasis (Ipgrave 2003: 206f.). But before entering into any details, it is important to distinguish between the self-conception of Islam and its hetero-interpretation, the emic and etic perspectives. Further Western Christian engagement with Islam revolves mostly around two dominant thematic concentrations: faith/religion; and culture/politics, art being the expressive common link between them. Following some general remarks, this essay highlights, for brevity's sake, the dimension of faith, placing special emphasis on the *role of the prophet* as conceptualized within Islam and by its outside observers.

Since its emergence, Islam understands itself as a monotheistic *faith*, a historic *religion* with a revealed system of *belief* and *practice* proclaimed through the prophet Mohammed. According to the Qur'an, Islam is not only the name of the new religion but is also identical with the *ideal state* of humanity. The Qur'an talks about the *ideal person* who *submits* to the will of Allah, and fulfills the obligations revealed in this text (Saeed 2008: 22, 73). With respect to other religions, Islam understands itself as the *right faith/religion* without which one would not be accepted by God. This is so because Islam is a *substantive part* of the creational order established by God. It is important to note that this self-conception of Islam conjoins various dimensions – faith, belief, ritual, attitude and origination – which scholars of religion hold discrete¹. Pursuant to this faith, the community (*umma*) of believers lives in a *world governed by* divine precepts. In this world (*dar-al-Islam*) a social or political system has its legitimacy based on the will of God expressed in the *Qur'an*, concordant with the Islamic law (*shar'ia*), and supported by the prophetic *tradition* (*sunna*). The Islamic self-understanding denotes a performative *form of life* intent on human fullness in submission to Allah. Hence Islam becomes a *totalizing concept of the true religion* which has existed since creation, has been proclaimed through the prophets, restored and brought to completion through the last messenger of Allah, Mohammed (Zirker 1994: 349-351).

This is a significant part of the Islamic self-conception wherein the *prophethood* constitutes a definitive dimension of its faith (Hageman 1994: 13-23). According to the Qur'an, Mohammed is a man like any, inspired by the One God (18:110), a warner and a bearer of glad tidings (35:23), who despite opposition requires *only* the witness of God (29:52). In all this he is alike the "25 prophets" (Saeed 2008: 66) mentioned in the text. Consequently the criteria to ascertain the veracity of a prophet (a later theological development) are linked directly to the *efficacy* of the prophetic message. In the case of Mohammed this consists in the confession of a *monotheistic faith*, which explains the enormous importance attached to the oneness of Allah, defended from any fac-

¹ The above mentioned discrete dimensions correspond to: *aslama*, *īmān*, *dīn*, *'ibāda* and *dīn al-ḥiṭra*. The tri-literal, consonantal root s-l-m plays a part in unifying the discrete dimensions: "Thus, *salam* means «peace» and *muslim* means «one who submits to» (to the will of God) and specifically one who is an adherent of Islam" (Wright 2009: 11). For a concise discussion of the topic with textual references to Qur'an, see: Chittick 2008: 218-235; Zirker 1994: 345-349. All references to Qur'an are given *only* in numbers (e.g. 12: 10) indicating the *sura* and the verses.

tual or imaginary false conceptions, and *shirk*, "usurpation of divine right" (Cragg 2008: 133) becomes the gravest *wrong* thinkable (Khouri 1991: 301-303). Though success of the message does not constitute a criterion, it is valued. With regard to the People of the Book (2:105) the prophet's message is one of *continuity* (Hageman 1994:21-22), but the singularity of Mohammed consists in his *perfecting* the messages of Moses and Jesus, by introducing a faith not strict as that of Judaism, nor loose as that of Christianity; it is the *middle path*. Further the Qur'an understands Muhammad as the *last* prophet, "the Seal of the Prophets" (33:40). Called and sent by God, the prophet redresses the monotheistic faith, ensures its continuity with Judaism and Christianity as well as enhances their message and establishes a social order corresponding to this belief (Bsteh 1994: 24-34).

How do observers of Islam understand and evaluate this claim? Two perspectives are highlighted below: one reads the emphasis on monotheism and the denial of the "Son of God" as an issue of power (Mooren 1991), human as well as divine; the other attempts to interpret the prophethood as a significant trait of human-divine relationship since creation, conceived in a unique manner by Islam. In both cases two Qur'anic concepts stand out: "the nature of God and the essential relationship between the creator and his creation" (Saeed 2008: 62).

Although during the Meccan period the prophet's message of monotheism was unequivocal, it was framed within the motif of creation. Hence the notion of occupying the middle, symbolized by the "olive tree of the midst" (Mooren 2000: 67 italics in the original; 24:35) distinguishes the Islamic faith from the "God's chosen people" status claimed by the Jews and the "Son of God" title attributed to Jesus by the Christians. Since the Medina period, it was more pragmatically expressed in which the Muslims constitute a "monotheistic tribe" ... "with God as the real commander in chief, whose true vicar was Muhammad himself" (Mooren 2000: 72). Would this then mean that they understood themselves as a *society of contrast* (Theissen 1979: 33ff.) whose ultimate leader is the prophet both in terms of *nabī* (messenger) and *rasūl* (emissary/apostle)? A sort of; for, "the Prophet functioned at the same time as both a religious and a political and military leader" (Mooren 2000: 72). According to this perspective, the community founded by the Prophet provides the frame where under the guidance of God's *merciful* law the believer can *pay back* to God (in Arabic *dana*; thus the term *dīn*, "religion") his or her debts through a life of obedience and thanksgiving for God's great gifts bestowed upon humankind. In this way the realm of the Islamic community naturally constitutes a zone of *protec-*

tion, and this in a triple sense: against attacks from the outside, against attacks from the "father of evil", Satan, from within, and finally against God's wrath when the "Hour" will come, the eschatological end of time and history (Mooren 2000:72, *italics in the original*).

The real task of the prophet would then consist in *reconnecting* the humanity to the original monotheistic belief exemplified in and by Abraham as well as in presenting it *universally* beyond the narrow confines of Israel to whom Jesus was sent. This claim of rehabilitation is illustrated in the story of the Ka'aba shrine (2: 121-129), reenacted annually in the pilgrimage of Haj, as well as in the Ramadan (2:185) celebration where the descent of the Holy Qur'an on the 27th is preceded by that of the gospel and of the Torah on the 13th and the 6th day respectively (Mooren 2000: 74-75). It is this specific sort of "salvation history" where the prophethood of Muhammed completes the monotheistic revelation – "the only content of God's revelation to humankind" (Mooren 2000: 74) – that Islam acknowledges despite highlighting the continuity with other Islamic faiths. For Islam suspects a "distortion" with Jewish and Christian scriptures (Saeed 2008: 147).

What does then the profession of faith, *shahada*, amount to? Interpreting *sura* 112 (and other passages) which affirms the unicity of God and denies any association or generation in God, Mooren argues that the issue of *filiation* is central to the prophet. Whereas "a man *needs* a son in order to survive decently" (2000: 76, *italics in the original*), God does *not* need one at all: "God alone is truly and really *self-sufficient*" (2000: 77, *italics in the original*). This self-sufficiency is demonstrated in his "being *creator* and *ruler* of the world" (*italics in the original*). And all this would mean that what is at stake in Islamic monotheism is not the number game of "one versus many" as such (as in monotheism versus polytheism), but the question of power versus powerlessness. Only God's potential constitutes a warranty for his being Creator and only this can give force to the argument that God will also be able to raise up humankind and rule over again, i.e. create them for a second time, namely for the final judgment (2000: 77; 31:27).

Further having lost his own sons shortly after birth, the Prophet might have come to appreciate the Sonless God (which is ridiculous for the human condition), who did reverse the prophet's role by making him the father of the multitude of believers. Sonlessness becomes hence the counterpart of the power of self-sufficiency (2000: 78; 1991: 95f.).

For Cragg (2008) too, the issue of "Jesus' Sonship to the Father" constitutes a crucial link with Islam. If read within the Abrahamic tradition as well as within the Qur'anic literacy... it cannot be denied that,

given the Hebraic antecedents, the defining Christhood of Jesus as the well-spring of Christian identity came via a context of things prophetic with which Islam could have no possible quarrel. For they were squarely inside the parameters of that "language tradition" which, "for the Qur'an, is Allah's way with the human world" (2008: 17).

From this perspective, the Islamic suspicion with regard to the Son of God or Christhood is legitimate²; it challenges the sovereignty of Allah; however, can it not be seen as "a *self-limitation*, a capacity inside the very being, possibly of power – manifestly – of love?" (2008:18). The argument is based on the creative sovereignty of Allah to whom *cannot* be attributed a *deus otius* status or any "divine disinterest in the world". Further, *shirk* being the withholding of what is due to God, it is *within*

"human power to alienate from Him and pay to pseudo-gods the worship, honour, status, and devotion due alone to Him. Thus, by the very insistent rubric against all idolatry, Allah is perceived to *suffer* in His creation and at His creature's hands" (2008: 18; Sirriyeh 1990).

The point shall be further pursued with respect to the Muslim confession of faith. Despite its nominal grammatical form, the Muslim confession of faith, *shahada*, "La ilaha illa Allah: Muhammadun Rasul Allah claims and enjoys a self-evident veracity" (Cragg 2008:68), the impact of which affects directly the non-believer and the apostate, as the raids during the Prophet's life-time, and the *Ridda* Wars under the first caliph Abu Bakr (who died in 634 CE) clearly demonstrate (Saeed 2008: 10-11; Wright 2009: 19-31). The *shahada* unites inalienably the monotheistic faith and the apostolate of the prophet. But what is affirmed in the *shahada*, what is confessed as faith, has a linguistic and cultural context. Read as it is expressed in "An Arabic Qur'an", the faith proclamation is "nominal and an absolute negation" (Cragg 2008: 67); it expresses a fact. Yet:

"Without the use of *is* there is a lack of exclusive affirmation. *Rasul-Ullah* is definite, as grammarians say, by *idafah* (*possession*) and must be translated as *the apostle of God*. But, in nominal sentence terms, this has to be inferred" (Cragg 2008: 68).

Willful doubting of the affirmation comes with the grammatical apposition of the expression, which in fact is constitutive of faith. That

² One might see herein the wisdom of John of Damascus in "shifting the debate from Christ as *Son of God* to Christ as *Word of God*" (Ipgrave 2003: 208), despite failing rapprochement.

is to say, faith *as* faith acknowledges a “negative capability”³ without which it would be dogmatic, propositional and might lose its core-sense (“meaning inside *meantness*” Cragg 2008: 72). In other words, *questioning* and *self-critique* ought to be part of any faith or faith-perceptive.

All this would then mean that the prophethood of Mohammad as professed by Islam constitutes the counter side of monotheistic faith on which is grounded the elementary religiosity (*homo religiosus* chez Eliade) though expressible in diverse ways. The Qur’an condemns definitively and rigorously all expressions of polytheism, and asserts the unicity of Allah which the prophet repeatedly proclaims to his compatriots. In all this severe attack against polytheism, the crucial issue is expressed in two interrelated conceptual arguments: Allah alone is the creator of the whole universe for which humans owe him gratitude, and any association of whatsoever being to Him amounts to challenging His right of authorship, of due worship and of full submission. From the Islamic perspective, polytheism consists essentially and ontologically in denying the most obvious truth: the universe and all it contains, including the humans, is Allah’s. It is hence equal to falsehood about humans, about the world and about God. So much seems to be unproblematic for the Christian; the difficulties which arise on the theological/philosophical front require still further investigation (Bsteh1994: 24-42; Mooren 1991: 53-61). The issue shall be further pursued, though not directly, from the academic Islamic perspectives of *living the Muslim faith* in the West.

II. Being a Muslim in the West

Though a controversial figure within Islam and for its observers in the West (Carle 2011), Tariq Ramadan is misunderstood by both, argues Gregory Baum, especially because his innovative theology is often ignored. Following Baum, we shall highlight the central features of Ramadan’s *new* conception of living the faith in the West, and shall add to it some alternative as well as critical perspectives.

³ In reference to *Letters of John Keats*, p. 53 & 59, quoted in: Cragg 2008: 70. Charles Taylor’s (2012: 128-129) observation on the distinction between faith and belief might clarify the point: “Faith (or belief in, rather than belief that) incorporates an anticipatory confidence or hope in some further transformation. ... Faith, even confident faith, doesn’t exclude doubt. ... A confident, strong faith is one which can live in doubt”. Note, however, a different emphasis from an Islamic perspective: “The very word for faith – *imân* – expresses not the idea of *faith*, but a state of security, well-being and peace (*al-amân*)” (Ramadan 2010a: 10).

According to Baum, the features that distinguish Ramadan's theological undertaking shall be better set in the context of the Catholic reaction to modernity or more precisely to

"the emergence of political liberalism...[understood as] the recognition of popular sovereignty, the separation of Church and state, the equality of citizenship, the democratic form of governance, and the defense of human rights, in particular religious liberty" (2009: 20).

For alike Catholicism till the Second Vatican Council, the Muslim faith has been and is struggling to cope with modernity. The tools employed by the Church to accommodate with the political modernity, namely *universalism*, *contextualization* and a *kairological* reading of the "signs of the times", exemplified by Jacques Maritain and John XXIII, shall be seen as, *mutatis mutandis*, the "intellectual strategies" (2009: 31; 34f.) employed by Ramadan. This would first of all mean that his return to the Quranic sources affirms a *faith* perspective, but critical, and is in consonance with the 19th century reform movement *al-nahda*. Consequently, his is a theology of Islamic renewal alike that of the 18th century Wahhabism, but radically opposed to it in emphasizing the continuation of *ijtihad* with a "reformist approach" (Ramadan 2010: 3), and the integration of Muslims in the politically liberal and modernist West (Baum 2009: 37ff; Ramadan 2010: 41-45). Return to the Islamic sources does not connote, hence, a blind submission to the original text nor does the acknowledgement of political liberalism a total uncritical reception of it (Mooren 1991: 176f.). The nuances are crucial, and to these we turn now.

Acknowledging that the Quranic message is both particular and *universal*⁴, Ramadan argues that the latter dimension has been ignored in the Islamic history as it was more preoccupied with establishing communities in conformity with institutionalized legal systems. Crucial to this universal dimension is the revelation of the oneness of God (*tawhid*), which is part of human heritage (thanks to Judaism and Christianity) as well as admissible to any *reflective* person. Besides the fact that reason would resist polytheism, Ramadan's argument rests also on the *natural inclination* of humans to be monotheistic. "Divine persuasion relies on human intelligence. To the reflective person, the experience of being human and situated in the universe gives witness of God's authorship"; hence nature may be referred to as "the second

⁴ Ramadan follows here the tradition attributed to al-Wahidi, on whom also other modernist and feminist interpreters rely. See: Hidayatullah 2014: 65ff.

sacred book, the first being the Quran" (Baum 2009: 64, 65). Quranic concepts and images corroborate this understanding. Thus the "inner orientation toward God" (*fitra*) shall be described as the "divine breath" indwelling and guiding the humans. Thanks to *fitra* humans are enabled to recognize the One God, "and strive to become brothers and sisters in a single family" (Baum 2009: 65, 66).

The emphasis placed here on the *universality of the monotheistic faith* worth attention. For it not only highlights a commonality of the Abrahamic faiths, but also links it to human rationality, and thus seemingly goes beyond any phenomenological explanations hitherto provided with respect to Islam. Without denying the relevance of sociological and philosophical factors, Ramadan concentrates on modernity's keen interest in rationality and agency both of which are now brought closer to the Islamic faith (Baum 2009: 67f.). Hence Ramadan would advance the argument that Islam is the faith *best suited* in the modernity, a fact Western Muslims shall witness and demonstrate. This claim of Islam's supreme relevancy addressed to the *umma* is based not only on the *new* interpretation of human condition but also on the inadequacy of existing religious-political conceptions in the West. Three concerns/issues are brought together here: the issue of faith/reason; the issue of stewardship; and the issue of science and technology. Understanding the cosmos itself as Muslim, "surrendered to God's will" (Baum 2009: 78), Ramadan's perspective promotes contemporary ecological concerns, condemns the *exclusive* emphasis on instrumental reason and highlights the divine call of humans "to do His will and enter into His blessedness" (Baum 2009: 70). However, in responding to this call, the Muslim does not acknowledge the condition of *original sin* as Catholics do; for the world is and continues to be *graced* in the creation; and for Ramadan this counts as an instance of better confidence in living in the world. Herein shall be seen a fine distinction brought in with respect to Goethe's observation: "If *Islam* mean submission to God's will... we all live in *Islam* and all die"⁵. However Ramadan's (2004: 113-14) acknowledgement of the human vulnerability and the universal expediency of the great *jihad* place the stewardship of the world common to all believers (Pandimakil 2007: 167f.). In arguing for a harmony between faith

⁵ The full text reads: The folly! Everyman in turn would still/ His own peculiar notions magnify! / If *Islam* mean submission to God's will, / May we all live in *Islam* and all die. [Närrisch, daß jeder in seinem Falle/ Seine besondere Meinung preist! / Wenn *Islam* Gott ergeben heißt, / In *Islam* leben und sterben wir alle.] See: <https://archive.org/stream/westeasterndivan00goetuoft#page/86/mode/2up; www.textlog.de/18090.html> [accessed: 4.12.2014].

and reason, Ramadan addresses the dualities attributed to Christian thought, and re-introduces the traditional concept of the *middle path* discussed above.

According to Ramadan, Islamic thought perceives harmony between faith and reason; it recognizes the unity of persons, refusing to assign inferiority to the bodily parts; it sees no conflict between personal life and the common good; and it balances the attachment to earthly life and the desire for the world to come. Islam inspires the search for the middle, the avoidance of one-sidedness, the balance among human capacities (Baum 2009: 72).

Baum also points out that the search for the middle is typical of the *al-nahda* reform movement, but not of all currents in Islam; Ramadan's "critical openness to modernity" constitutes a trend akin to the perspectives of "contemporary Catholic theology" (2009: 73).

A second field wherein the reformist approach is employed is that of the Islamic law (*sharia*). Alike the traditional interpretation, Ramadan too understands it as the praxis dimension of Muslim faith corresponding to the "*particular* message addressed to Muslims" (84), expressed in the laws interpreted by the jurists (*ulama*). Thus the *sharia* enjoys Quranic grounding, authority and institutionalized status within the community. However, *sharia* is not simply Islamic law, it

"refers to the Muslim way of life: Muslims practice *sharia* when they give witness to God, say their prayers, offer alms and observe the fast. They practice *sharia* when they worship God and follow the Islamic ethos. *Sharia* includes rules and laws, yet it refers to a wider reality, the entire path that leads to God" (2009: 86; Ramadan 2010: 57).

This specific way of conceptualizing *sharia* is *innovative*, argues Baum, although Ramadan reads it as traditional. In fact, Ramadan performs a *deconstruction* of the traditional notion which praxis produces some significant results. Whereas the Qur'an seems to legitimize slaying the enemy (2: 191), permits polygamy (4:3) and the Sunna wants to prohibit pictures on account of idolatry, a contextualized, deconstructive reading may relativize and challenge these established meanings (Baum 2009: 89-91; Ramadan 2002: 269-275).

This being said, the deconstructive and classifying approach adopted by Ramadan comes with some significant constraints. The first among them is his insistence on interpretative authority; competence in the Islamic sciences is a *sine qua non*; no private interpretation is promoted. This is "because he regards the reading of the Quran offered

by the literalists and, more especially, by the politicized literalists as arbitrary and irresponsible" (Baum 2009: 94). For they offer an anachronistic model for Muslims in the West, obliging them to leave at the frontiers of society, or they disregard the "thick" living of faith, uncritically embracing the modernity. The tradition-continuous and legalism-transcending hermeneutics (*ijtihad*) proposed by Ramadan is complex⁶, but its three elements discussed by Baum (2009: 97-101) worth attention. These are: permissibility, intentionality and common good. With regard to permissibility, what matters to Western Muslims is the fact that cultural differences in the Islamic way of life do not threaten the authenticity of faith/religion. A practical instance of the second feature is exemplified by Ramadan's *rejection* of the introduction of Islamic courts in Ontario:

"Ramadan argued that the present law of Ontario offered sound protection for families and people in business and thus merited the respect of Muslims living in Ontario: they had no need of independent courts" (Baum 2009: 100).

The call for responsible citizenship in the West constitutes for Ramadan an instance of the third feature. Finally, the insistence on continuing such contextual interpretations of *sharia* amounts for him to a radical Muslim right. For... the doors of *ijtihad* have never been closed; no scholar would have the right to make such a decision in the name of Islam because a declaration such as this is, by its very nature, against Islam. In fact, *ijtihad*, as the third source of Islamic law and jurisprudence, is *fard kifaya*, a collective responsibility (Ramadan 2004: 48).

The above discussed *new* approach to Islamic universalism and *sharia* has a very concrete addressee: the *Muslim community in the West*, or more precisely the increasing number of Muslim immigrants especially since the end of World War II. Since these immigrant communities live in *liberal, secular, and democratic* nations of the West, they do face various challenges hitherto unknown to them religiously, politically as well as socially. Ramadan (2010: 51-55; 2002: 255ff.) addresses these challenges with great *pastoral* concern, that is, answering the question of what does *sharia* demand, and we shall highlight three crucial

⁶ The sciences of *fiqh* (Islamic Law) are classified into: (1) general rules and methodologies for the codification of *fiqh*; (2) science of worship dealing with God's oneness, prayers, etc.; (3) science of social affairs dealing with marriage, custom, penal codes, etc. It is the application of the universal principles of *sharia* that *ijtihad* (interpretation) is concerned with. And the elements (possibility, intentionality and common good) discussed refer only to *ijtihad*.

notions, namely Islamic abode, immigrant integration and responsible citizenship, taken up by him.

Fully in agreement with the hermeneutic strategy hitherto followed, Ramadan argues that the classical concepts of *dar-al-Islam* (abode of Islam) and *dar-al-harb* (abode of war) still hold for most of the Muslims, despite lacking common agreement on their sense. Whereas the Salafi literalist scholars continue to adhere to these categories in referring to majority Muslim nations practicing sharia, and minority Muslim communities in non-Islamic nations, Ramadan considers these categories as antiquated, and do not correspond to the contemporary realities especially of the Muslims living in the West. For the Western Muslims do enjoy religious liberty, their faith is respected, their rights of practice and proclamation are legally protected, and they are free to participate equally in the society; and consequently even the accommodated term *dar-al-ahad* (abode of treaty) adopted by some *ulama* would continue the bifurcation of the world not supported by Qur'an and Sunna. The best term to refer to Muslims irrespective of the place they live would hence be *dar al-shahada* (abode of witness), and this reflects the divine calling communicated by the prophet as well as expressed in the Oneness of God, *tahwid* (Baum 2009: 107-111).

It is this deconstructed reading of the traditional categories that grounds the issues of integration and social responsibility. For, the calling to witness the faith constitutes the basis of all social life anywhere and at all occasions. In doing this, Muslims can recall the example of the prophet living among non-believers respecting contractual agreements as well as promoting the common good. Ramadan highlights the importance of not opting for isolation or caving in to assimilation; the middle path of self-respect and social concern is that of integration. However, he places emphasis on collective identity defining it by four engagements involving their faith: 1) The spiritual dimension: testifying to the One God, practicing the pillars of Islam, enjoying membership in the *umma* and exploring the spiritual life. 2) The intellectual dimension: studying the Islamic tradition, recognizing its contemporary relevance and being ready to keep on learning. 3) The communicative dimension: handing on the faith to the next generation and explaining the faith to the wider society. 4) The practical dimension: promoting justice in society and serving the common good in other ways (Baum 2009: 116).

Baum (2009: 118-120) reads this emphasis on integration and responsibility as very positive, for it is a call to solidarity in consonance with the central faith of Islam. Further, he argues that Ramadan is of-

ten misunderstood, especially in France, for mistaking his community-promotion as *communitarianism*, in the contemporary sense of exclusive defense of community interests in detriment or indifference to the rest of the society. In fact, Ramadan is not pursuing the promotion of a sub-culture, but the attainment of *denomination* status as Catholics finally did with the Second Vatican. All this would lead to a *vigorous defense* of democracy, social ethics, rights of women and religious pluralism (Baum 2009: 121-139), which makes Ramadan's perspectives similar to those of the mainstream Catholic thought. We shall take up this issue after examining briefly the dialogical encounter between Christians and Muslims since the Vatican II.

III. In dialogue with Islam

Coinciding with her rapprochement with modernity, Catholic dialogue with Islam has taken a new turn since the Vatican II. Without entering into its history, we shall briefly discuss two actual challenges/opportunities which result not exclusively from *the interreligious engagement*, but also from the globally changing *political and social scenario*. Whereas the first issue calls for "clarity in Christian-Muslim relations" (Troll 2009), the second corresponds more to the socio-political Islamic *resurgence* alluded to above. For any dialogue to succeed, it needs to be utterly honest as well as realist. These are the issues briefly taken up below.

Cragg argues that any inter-faith dialogue faces at least two initial constraints: first with regard to the faiths entering into dialogue and second with respect to the recognition of what might be *unachievable*. This is doubly true in the case of Islam exemplified by the life of the prophet, and expressed in the political and religious dimensions. In the former case, the Meccan phase of the prophet's life denotes a dialogue of thirteen years with the polytheists, which thanks to his "tenacity and patience" (despite eventual armed confrontation) brought home the concept of *Dar al-Islam*:

"*Dar al-Islam* ... is territorial, power-based and necessarily self-centred in its ambition for exclusive statehood. For authentic dialogue must imply a co-existent citizenship for which its Muslim elements have their *Dar al-Islam* in the free expression of their *Shahadah* and the practice of their religion in rite and ritual. Thus the very concept of dialogue penetrates into the very ethos of Islam institutionally in the way that would have been true when Christianity had a Christendom" (Cragg 2008:78).

In the latter case, after the long impasse followed by “arm-sanctioned persuasion”, when the Meccans come to the prophet saying “*Amanna We have believed*”, they in fact “only meant *Aslamna We have submitted to become muslims*. For them persuasion as by dialogue was still to come – faith has not entered (yet) your hearts” (Cragg 2008: 80-81; 49.14-18).

It is in contrast to these *facts on the ground*, that the episode of Nicodemus’ encounter with Jesus makes any sense for dialogue on the Christian side. Cragg shows that despite his coming to Jesus with “discretion”, this rabbi was not only shocked but also had to settle for “an entirely new perspective on all that he most surely cherished. Jesus was calling Nicodemus into a private revolution of mind, a risky new venture of will” (2008: 84). What does this mean to Christian-Islamic dialogue is above all clarity regarding where the faiths stand on crucial issues and the possibility of moving farther. Here are two examples: given the monotheistic, creational conception of Allah, it is “not an impossible one” for Christians to recognize in Mohammed “a teacher come from Allah”. Further the omnipotence of God would mean “the undefeatedness of love at the Messianic task, which is both our human situation and the divine self-employ” (2008:87). Second, the abolition of *lex talionis*: From the Christian perspective, retaliation does not have absolutely any place in the individual realm, whereas in the social sphere it has to be read as “Overcome evil with good ... seeing that violence breeds its own excess” (2008: 89). The more overarching central point implicit herein is that of ethics: acknowledging the wrongs perpetuated in history whether by the prophet, Jews, Christians, Turks, etc. For: “The compromises of an ethic are only deplored aright if its writ still holds. It matters that any ideology holds us to account” (ibid.). This seems to be the point Pope Francis has been making in recalling to mind the genocides of the twentieth century, that of the Armenians being the first⁷.

What implications do these two central notions, namely human creaturehood and the abrogation of *lex talionis*, have for an interfaith dialogue between Christians and Muslims? How shall one proceed with these core perspectives of Islam and Christianity in encountering each other in faith (Troll 2009: 23f.)? For despite commonalities, the universalistic trait of both faiths makes them competitive too in mission.

⁷ http://w2.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150412_omelia-fedeli-rito-armeno.html [4/16/2015]; see also: www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/04/13/genocide-armenien-une-si-lente-reconnaissance_4615209_4355770.html [accessed: 4.12.2015].

The Islamic conception of “the *Tawhid* or sovereign unity of Allah” encompasses “creation, creaturely *dominion* and prophethood” (Cragg 2008: 203). This would serve as “an inter-text” between Islam and Christianity. Despite the dissenting voice of the angels (Q 2:30), humans are accorded the dignity of *khalifah* (dominion-holder)... on whom is conferred a *khilafah*. ...Allah delegates to us a limited but real custody of things that through it, in our hands, His abiding sovereignty may be fulfilled. Our earth-bound status carries this God-related dimension of a *servare* through a *regnare*. Each is only right in the reality of the other. This status belongs alike to male and female. Indeed our sexuality is a major measure of its real conferment. The *khalifah* word has no other role in the Qur’an than this universally human one and is often in the plural... It is closely akin to the word for creature, *khaliqah* ... in which ... we can discern this double truth (Cragg 2008: 27-28).

Whereas creation stands under divine sovereignty, which knows what is unknown to humans, it “is the *submission* of our selfhood to its true identity, because that selfhood has been constituted by the very capacity to know itself this way”, that entails the *mutuality* between the divine and the human. This perspective corresponds to “the parable of the vineyard with human husbandmen liable for its fruits but these fruits turning on their toil and skill”; and further to “the sacramental and the sacrificial” in Christian thought (205). This life of submissive service corresponding to our creaturehood entitles us to a *managerial agency* which is ensured by the sending of messengers. However, prophethood also vindicates “the human mediation” despite Allah authoring the Qur’an. Though this may not correspond to any Christian way of explaining the divine involvement in the human world, which is incarnational, Christians shall learn thanks to such inter-text a different modality of “how God *associates* with man, how man is *enterprised* by God” (209).

This reading of *khilafah* (human entrustment) highlights an *islam* contrasting it with the Islam written with the Capital “I”. “Islam is the *cause*, the campaign, the entire institution with its ritual and its *Shari’ah*: *islam* is the believing *submission* of the heart” (Cragg 2008: 66). The latter would then be the sense meant in the Qur’anic texts such as 3.19: Truly religion according to Allah is *islam*. And the lack of a *submissive heart* occurs within all religions including Christianity and Islam. This would lead one to assert human self-sufficiency, an unwillingness to surrender, as 2:30 clearly notes. This human error/sin is atoned in the Christian understanding thanks to Jesus’ crucifixion. “It was the sacrament ... of grace, wherein to win our wills – more than their na-

ture could – to love. In love of Him this way, his law becomes our love” (210). Islam would not employ this “love-language” of redemption, but as Cragg rightly points out, does not this Christian perspective highlight the counter side of *khilafah* wherein human debility is reciprocated with *divine mercy*, not solely by just divine punishment? “For by the granting of *khilafah* He has already made Himself the subject of our obedience and, thus, of our disobedience” (37). This opens up the issue of the law of retaliation (21:45-46) which shall be overcome by the will of pardon. For: “The forgiving ones are the forgiven ones” (41), but “a suffering love that bears and so doing bears away, as Christians find it, is ruled out as both immoral and unnecessary” (45).

Similar disparity bears out regarding women in interfaith dialogue as well as in the interpretation of the sacred texts and tradition. If reading “the traditional inferiority of women in Islam” (38) as cultural would not exonerate the religion, it shall be better understood – as far as marriage is concerned – in the context of differentiated social conceptions of sexuality: “with the difference between the contractual in Islam and the sacramental in Christianity, the law and theology of marriage” (112). This might serve as an inter-text between Islam and Christianity. The Christian sacramental sense of marriage may correspond to the Islamic conception, if the sexual act is set among “*signs (ayat)*, meant to evoke thoughtfulness and gratitude” (113). However a full sense of the Christian conception would challenge the Islamic perspective of divorce; but a re-awakening of “the sacramental principle [of sexuality] ... in the Qur’an” might “enable a novel re-appreciation of female capacity for independent personhood” (119).

This seems also to be what Ramadan (2010: 62-66)⁸ proposes to the Western Muslims as he argues with the Islamist feminists for “complementary roles in the family and society” (Baum 2009: 131). However, the feminist perspective has a more radical agenda as it defends a model of “dynamic interdependence between the sexes” (Hidayatullah 2014: 187). The rationale may be explained as follows: in the traditional understanding of the sexes/genders a polarity between male

⁸ Ramadan’s stand to “the issues of women” appears to be much nuanced, despite/thanks to his commitment to “determine and identify the feminine universal’s role in constructing the universal common to all human beings. ... What we now require is a certain feminization, but not that of the cult of youth, fashion or aesthetics, but one that promotes a more feminine relationship with communications, the preservation of life and the resolution of conflicts”. Any threat arising from male/female difference will be dispelled by “their shared humanity” (Ramadan 2010a: 88, 94-95).

and female has been defended on the basis that these are fixed/natural entities. This perpetuates the difference between them without taking into consideration neither the context nor the subjects concerned, and hence facilitates a hierarchical arrangement with some salutary, occasional corrections. Acknowledgement of difference leads thus to a *defense of inequality*, as for example the discrimination of "nursing mothers in the workplace" (188). Employing the *dynamic interdependence* model changes the perspective totally. For the differences are seen as context dependent, not transcendent; historical as well as social conceptualizations. The example of the-nursing-mothers-in-the-workplace, illustrates that sex differences are relevant, but "situational", roles are substitutable (by hiring a wet nurse, known also to Qur'an 2:233, or by advanced technology), and identities are fluid. A broader than biological understanding set within the "context of human relationships of dependency" would hence permit the re-conceptualizing of sex differences.

Relations of dependence are not necessarily or only relations of subjugation or loss; they may also be productive of the self. The primary exemplification of this for Muslims is, of course, the divine-human relationship which produces the human being. This dynamic is captured by ... [the] notion of "engaged surrender", whereby one gains one's agency precisely through one's surrender to God. Through one's submission to God, the human being becomes a *khalifah*, an agent responsible for enacting God's will on earth. As a mirror of this relationship of dependency on the human level, human beings rely on their relationships to others for their being. Social relations shape how one understands oneself; we become our "selves" through being in relation to another. We find that "the only way to know oneself is through a mediation that takes place outside of oneself, exterior to oneself". Thus, we are "beings who are formed in relations of dependency". That is, our dependency on others is productive of our being. A conception of agency based on this notion of being-through-dependency might help us disrupt the dichotomies of male control and female passivity (191).

This theoretical stand represents a radical resurgence in Islamic thought especially within Western Islam, which is not mainstream, nor without challenges from the orthodox global Islam or the political Islam, recently brought to media attention by the Islamic State (IS).

Although the Vatican has hitherto engaged in intensive dialogue with the Muslim World on various fronts (Pratt 2010), there has not yet been an opening towards the militant wing of Islam. "It must be conceivable" (Cragg 2008: 149), for the premises on which such an

encounter may take place already exist within both Christianity and Islam. Two of these, self-scrutiny and “being peaceable with power” shall be briefly mentioned. The rationale for any engagement with militant self-sufficiency consists in the fact that we all inhabit the same earth, and the recognition of “the vast diversity of Islam” (151), which though heralds its “doctrinal self-sufficiency” serving “a single *Dar of Din qua Dawlah*” (152), has been for a time “non-combative both in content and in temper. It could, therefore, be so again” (153). This argument holds water only if the foundational notion of *peace* is re-aligned with a critical re-interpretation of *power*; or, in other words, the religions “care for binding moral criteria by which society is righteous” (134). Their “mandate” would be to hold “the power that ministers to peace that is maintained by power” (137). This seems to be a perspective that fits with any engagement with IS, for as Napoleoni (2014: 107) argues it is an “ethno-religious” nation state which it fights for, and a religious critique would weaken its ideological grounding. The inter-text between Christianity and Islam is hence called for in the political realm (Cook 2009; Cook 2002; Cragg 1998) despite depoliticizing the religion.

Conclusion

Christian approach to Islam has been, as indicated at the outset, non-productive for long due especially to a lack of foundational scholarship; this has now changed (Hewer 2008; Marshall 2013; Largen 2014) thanks also to the increased presence of Muslims in the West and their attempt to integrate Islam within western secular democracies (Bilgrami 1992; Takim 2004). In a certain sense, the challenges that Muslims face in the West seem to be similar to those encountered by peoples of other faiths, namely the challenge to make sense of one’s belief in a pluralist society, in *A Secular Age*, as Charles Taylor would characterize it. However, the challenges are quite different for Muslims for specific reasons: they constitute a *minority* in the West despite being the second largest religion of the world; the Islamic faith perspective subscribes to a comprehensive, *seemingly* totalitarian appropriation of the public sphere which, if unchallenged, has the potential to eventually abrogate the liberal political discursive democratic sphere of the West, alike the *coercive* secular policies currently attempt to do (Pandimakil 2014); and the long-standing rivalry between Christianity and Islam (Cragg 1980). The above discussion highlighted however the alternative potential within Christianity and Islam to engage with each

other in trust (Fitzgerald 2005)⁹, not to succumb to any “reductive approach” (Ramadan 2010: 83), but to re-enhance commonalities based on monotheistic faith, divine creation, transcendental responsibility and prophethood without ignoring crucial differences. It is especially the latter which call for further dialogue.

~•~

PANDIMAKIL G. PETER AA

Approaches to Islam: faith, religion and politics

Abstract

Christian encounter with Islam has a long and tortured history which continues to affect not only interfaith dialogue, but also political and social rapprochement. However, the situation seems to take a positive turn thanks especially to increased scholarship and knowledge of each other as well as to the still growing Muslim presence in the West. In highlighting both these aspects, the present essay introduces some of the commonalities, such as monotheism, creation, responsibility, prophethood, etc., discussed and debated in academic circles without ignoring their implications for any interfaith dialogue and shared citizenship in a democratic liberal and secular society. Whereas the beginnings of a new hermeneutics in Islam shall be discovered by T. Ramadan as well as among Muslim feminists, a creative and faithful engagement with Islam from the Christian front is offered by K. Cragg. The essay calls attention to the possibility of moving beyond theological discourse, especially if the notions emphasized by Islam, such as power, sovereignty and stewardship, are taken seriously without ignoring their shocking impact on non-Muslims, as well as proposing alternative perspectives from the Christian side. The envisioned outcomes is a dialogue *in trust*, re-building some of the shared confidence which the faiths’ communal living together did enjoy, though for brief periods, in various parts of the world. These resources of peaceful co-existence need urgent deployment today.

Keywords: prophethood, critical dialogue, creaturehood and responsibility, abode of witness, politics and violence, and faith.

⁹ The experience of teaching Islam to Muslims recounted in Fitzgerald 2005: 11, does constitute a central point in dialogue; only on the basis of such *signs of mutual trust* would a spirituality of dialogue (ibid: 186-198) flourish.

PANDIMAKIL G. PETER AA

Islam w wymiarze wiary, religii i polityki**Streszczenie**

Chrześcijańskie spotkanie z islamem ma długą i bolesną historię, która nadal wpływa nie tylko na dialog międzyreligijny, lecz także na zbliżenie polityczne i społeczne. Wydaje się jednak, że sprawy zaczynają przybierać pomyślny obrót dzięki intensyfikacji badań i wzrostowi wiedzy o sobie nawzajem, jak też wzrastającej liczbowo obecności muzułmanów na Zachodzie. Poprzez uwydatnienie tych dwóch aspektów, niniejsza praca ukazuje pewne cechy wspólne, takie jak monoteizm, stworzenie, odpowiedzialność, profetyzm itd., o czym dyskutuje się w kręgach akademickich przy uwzględnieniu implikacji, jakie stąd wynikają dla dialogu międzyreligijnego i prawa obywatelstwa w społeczeństwie świeckim, liberalnym i demokratycznym. Z jednej strony trzeba dostrzec nową hermeneutykę Islamu powstałą dzięki T. Radamanowi i muzułmańskim feministom; z drugiej strony zaangażowanie się w dialog z Islamem proponuje K. Cragg. Praca zwraca uwagę na możliwość wyjścia poza dysputy teologiczne, zwłaszcza, że zagadnienia akcentowane przez Islam, takie jak władza, dominacja i zarządzanie, traktowane są poważnie, chociaż nie ignoruje się ich szokującego wpływu na nie-muzułmanów. Jedynym rozwiązaniem wydaje się dialog *nacechowany zaufaniem*, odbudowa postawy wzajemnego zaufania, czego dowód może stanowić życie obok siebie przedstawicieli obu religii w różnych częściach świata.

Słowa kluczowe: profetyzm, krytyczny dialog, stworzenie i odpowiedzialność, prawo dawania świadectwa, polityka, przemoc i wiara.

Recenzja

Mgr Michaël Fitzgerald, *Dieu rêve d'unité. Les catholiques et les religions. Les leçons du dialogue. Entretiens avec Annie Laurent*, Bayard, Paris 2005, 216 p. ISBN 2.227.47436.X

François Bousquet

Recteur de Saint-Louis des Français à Rome
Professeur émérite de l'Institut Catholique de Paris
bousquet.francois@wanadoo.fr

L'ouvrage du Président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux se lit avec plaisir. Dans la collection où il s'inscrit, plusieurs évêques ont déjà fait part à leurs lecteurs de la part qu'ils prennent à la mission. On trouve en lisant ce livre, en effet, un extraordinaire accord entre une personnalité et la mission qui lui a été confiée, harmonisées par la passion de l'Évangile, de la liberté que celui-ci donne, de la promesse qu'il représente pour toute l'humanité, sans frontière aucune. Je voudrais insister sur trois aspects qui m'ont frappé: le rapport constant à l'expérience, le lien fondamental entre dynamisme apostolique et dialogue, et enfin la profondeur spirituelle à laquelle précisément le dialogue convoque.

Le rapport constant à l'expérience, d'abord. En effet, on est frappé, tout au long de la lecture, par l'abondance des formules justes, parce que toutes en nuances, compréhensives de la complexité des traditions religieuses, des communautés et de leurs pratiques, de l'interaction, en matière de religion, des facteurs historiques, sociaux, conjugués avec la liberté des hommes et la grâce de Dieu, dans un monde contemporain traversé de violences mais aussi d'une intense fermentation spirituelle. Beaucoup de formules, sobres, visent justes.

«L'action sociale est le reflet de l'amour de Dieu pour toute l'humanité et, tout spécialement, pour les pauvres. Le dialogue interreligieux permet de participer au respect de Dieu pour la liberté humaine et à sa patience envers les créatures qui, chacune selon son propre itinéraire et suivant son rythme propre, sont en route vers la Vérité» (p. 57).

Si «Dieu rêve d'unité», ce n'est pas n'importe quelle unité: ni juxtaposition, ni «bricolage» (une religion composite que chacun se fabriquerait), ni une unité réduite au plus petit commun dénominateur, ne respectant pas les différences (cf. p. 70-71). Les pages sur «la réciprocité dans le dialogue» (p. 91-104), sujet difficile entre tous, parlent d'expérience en prônant «patience et tact», pour prononcer les oui et les non nécessaires, comme il faut et quand il le faut, au bénéfice de l'authenticité du dialogue.

Le plan des entretiens suit l'ordre des questions qui se pose à quelqu'un qui réfléchit sur son action: pourquoi? avec qui? comment? face à quelles résistances et avec quels défis? en permettant d'ouvrir quel horizon? Sont ainsi successivement abordés: les finalités du dialogue (ch. 1), sa place dans la mission (ch. 2), ses fondements théologiques (ch. 3), les dispositions et les exigences du dialogue (ch. 4), la réciprocité dans le dialogue (ch. 5), le C.P.D.I., structure d'Église au service du dialogue (ch. 6). On sent avec les chapitres 7 (Église et Islam) et 8 (la rencontre avec les Musulmans) l'expérience du missionnaire de terrain, avant que ne s'élargissent les perspectives: un dialogue aux limites du monde (ch. 9), la spiritualité dans le dialogue (ch. 10). La conclusion est sereine et optimiste: «L'avenir est au dialogue!» L'ensemble est complété par une annexe (le Message final de l'Assemblée interreligieuse qui s'est tenue à Rome en octobre 1999) et un glossaire bien utile pour le grand public.

En raison de ce recours constant à l'expérience, mais aussi parce que les textes fondateurs, de Vatican II à aujourd'hui, sont fréquemment cités et commentés, je pense donner ce livre comme ouvrage de référence à mes étudiants qui ont à découvrir les bases du dialogue interreligieux et de la théologie chrétienne des religions du monde. Sous son allure modeste, ce livre est une somme, où sont abordés tour à tour tous les aspects de cette expérience fondatrice de l'Église qu'est le dialogue.

C'est pourquoi apparaît, précisément, le lien fondamental entre dynamisme apostolique et dialogue, en second lieu. L'ouvrage met particulièrement bien en valeur la «note» de l'Église confessée dans le Credo («je crois en l'Église, une, sainte, catholique, apostolique») qui la qualifie d'apostolique. En effet cette qualité ne garantit pas seulement la fidélité à la Tradition reçue des Apôtres, mais elle décrit aussi le devoir missionnaire de l'Église, tendue vers l'avenir et la destinée eschatologique de l'humanité. La Tradition de l'Église, c'est la mission. Les quarante années écoulées depuis Vatican II ont impulsé un dialogue interreligieux qui a la saveur à la fois de la tradition de l'Évangile et de sa nouveauté permanente. Le livre de Mgr Fitzgerald montre bien l'enracinement du dialogue dans la Tradition originelle de l'Église; il en souligne aussi l'aspect missionnaire, et son extrême importance

pour l'avenir. Avec le dialogue, il en va de l'annonce de la Bonne Nouvelle du salut pour tous en Jésus-Christ. «Oui, le dialogue est une façon de travailler à la venue du Règne de Dieu» (p. 51). Concrètement, cet ouvrage contribue à promouvoir une «culture du dialogue», une démarche qui n'est ni naïve, ni facultative, mais qui devra et pourra être inlassable, en s'appuyant sur «un réel sens de l'Église» (p. 104).

La profondeur spirituelle à laquelle le dialogue nous appelle, en troisième lieu. Il n'y a pas besoin ici d'en dire beaucoup. L'introduction biographique est pudique, mais on sent, tout au long, un homme heureux de ce que le Christ nous donne à vivre comme espérance pour tous. D'ailleurs, la forme rejoint le fond, puisqu'il s'agit d'entretiens, pour parler du dialogue, en l'exerçant. En fait tout part de Dieu et revient à lui, c'est Lui qui «rêve d'unité». Et par ailleurs, certes, le Concile est cité ainsi que l'enseignement du Pape ou le Magistère, mais très souvent et d'abord la Parole de Dieu elle-même, dans les Évangiles et chez saint Paul. Ce livre a trois qualités, en fait de vie spirituelle.

D'abord c'est un bel exercice de discernement. Alors que le discernement des esprits n'est pas si simple, en matière de dialogue interreligieux! Ensuite, c'est une spiritualité concrète que nous voyons se déployer, aussi bien dans la dimension d'incarnation, que dans la dimension pascalle, quelles que soient les formes du dialogue, à commencer par le dialogue de la vie. Enfin, ce qui gouverne tout est le respect du travail de l'Esprit, au cœur de l'Église comme au cœur des hommes, de toutes races, langues, peuples et nations. «En Dieu-Esprit-Saint, la foi nous aide à discerner la force de vie, de mouvement, et de régénération permanente» (cf. *Lumen gentium* 4) «qui opère dans la profondeur des consciences et accompagne la marche mystérieuse des cœurs vers la Vérité» (cf. *Gaudium et spes* 22).

L'Esprit précède et accompagne la marche de l'Église qui doit discerner les signes de sa présence et Le suivre partout où Il la conduit, et Le servir comme sa collaboratrice humble et discrète (*Dialogue et Mission*, 1984, 22-24).

Les mots de conclusion du livre peuvent servir à la conclusion de cette recension: oui, il y est «clairement mis en lumière combien le pluralisme religieux de notre temps peut constituer un stimulant à toute vie chrétienne», car «les fruits de l'Esprit ne sont pas réservés aux chrétiens»; et si «nous pouvons les reconnaître chez nos compagnons de route qui appartiennent aux autres religions», cela représente un beau défi «à notre foi, à notre espérance et à notre charité» (cf. p. 206). Cette notation-là rencontrera l'adhésion des lecteurs : notre foi est, comme annonce, dialogue, car c'est dans l'espérance, et dans la charité.

Recenzja

Nagel Tilman, *Mahomet. Histoire d'un Arabe. Invention d'un Prophète*, traduit de l'allemand par Jean-Marc Tétaz, Labor et Fides, Genève 2012, 384 p. ISBN 978-2-8309-1450-4

José María Cantal Rivas PB
pbprovmaghreb@yahoo.fr

Le titre est provocateur! La faute reviendrait-elle au traducteur qui a choisi la forme ancienne (mais correcte) de désigner celui qui est de plus en plus défini par le mot transcrit de «Muhammad»?

L'auteur est allemand, professeur de langue et culture arabes. De 1981 jusqu'à 2007, il a occupé la chaire d'arabe et d'islamologie de l'Université de Göttingen. Un des mérites de cet ouvrage est de nous faire découvrir, fut-il par traduction interposée, la recherche germanique sur l'islam.

Le Professeur Nagel ne croit pas à une mission d'origine divine confiée à Mahomet. Mais il ne cherche jamais à prouver qu'il s'agirait d'un imposteur. La thèse de cet auteur n'est pas nouvelle, ni au regard de l'islam ni des autres religions: entre le personnage historique et le personnage idéalisé par la foi il y a un écart creusé par la Tradition et les premières générations de croyants. C'est le sens du sous-titre. Mais trop souvent, selon l'auteur, la piété des croyants n'a pas conscience de cette dualité. Tout le travail de l'historien consistera à démêler cet écheveau, à restituer le Mahomet historique à son contexte social, culturel et religieux et à montrer comment et dans quelles circonstances s'est formée la figure idéalisée de Mahomet, cette figure qui joue un rôle si central dans l'islam, aujourd'hui comme au VIII^e siècle. En suivant la progression des chapitres nous partons de la présentation d'un homme pleinement humain (dogme musulman sur Mohammed) pour atterrir dans le jardin de la sanctification à l'extrême produite par la piété populaire ou à des fins polémiques (montrer la supériorité de l'islam à tout point de vue, en commençant par son prophète).

Pour prouver sa thèse, l'auteur a recours à de nombreux arguments. Il utilise la chronologie classique de l'ordre de révélations des sourates, les sources exclusivement musulmanes tout en plaçant les textes dans le contexte de leur révélation (asbab al-nuzûl). Il fait appel aux généalogies, aux conséquences des alliances entre clans qui progressivement adoptent l'islam ou celles issues des mariages contractés par Mahomet/Muhammad, à l'importance des règles coutumières préislamiques (j'y reconnais une des originalités de cet ouvrage!). Il recourt aussi à l'analyse littéraire et à la méthode historico-critique (se référer aux trois annexes sur la méthodologie (p. 317-340) qui précèdent les tableaux généalogiques, les cartes et la chronologie).

Que l'on soit, après lecture, acquis ou pas à la thèse du Professeur Nagel, force est de constater qu'il a eu le courage d'entreprendre une tâche fort délicate et qu'il s'y est attelé avec rigueur scientifique, sans animosité aucune et loin des querelles passionnées qui entourent toute figure religieuse. Il faut au moins lire le livre (calmement et de préférence en prenant des notes, tellement le texte est dense) avant de conclure que l'auteur n'a pas réussi son pari. J'insiste: il faut, d'abord, lire.

Recenzja

Malek Chebel, *Changer l'Islam. Dictionnaire des réformateurs musulmans des origines à nos jours*, Albin Michel, Paris 2013, 364 p. ISBN 978-2-226-24539-7

José María Cantal Rivas PB
pbprovmaghreb@yahoo.fr

L'auteur n'a pas besoin d'être présenté, tellement il est médiatisé et prolifique. Dans son dernier ouvrage, cinq parties, de très inégale longueur, sont facilement identifiables.

L'introduction est une mise en garde:

«Le maniement du mot *réforme* peut s'avérer d'une complexité plus grande que prévu... la réforme est une notion où chacun vient avec ses intentions, plus ou moins louables, sans toujours expliciter les raisons qui le conduisent à cette démarche. S'il est perçu comme une nécessité à long terme, le mouvement de la réforme en islam n'est pas aussi cohérent ni unique et ne se présente pas sans quelques tâtonnements. Il n'est pas non plus une pulsion vertueuse qui militerait sans réserve en faveur du renouveau et contre le statisme de l'ancien, car d'autres forces le poussent vers un retour et non vers le nouveau. Le laboratoire vivant du changement est soumis à des vents contraires...» (p. 9).

Le Corpus du dictionnaire, avec le plus grand nombre de «portraits» (la première entrée? Emir Abdelkader!) consacré aux personnalités des XVIII^e-XIX^e siècles. Et de l'aveu de l'auteur lui-même (p. 20) il a choisi ceux qui étaient attachés au progrès et à l'évolution de l'islam. Chaque entrée est suivie d'une brève bibliographie en français de ces personnages. En plus des personnes nous y trouvons des concepts : coran, wahhabisme, presse progressiste, soufisme, etc.

Le **Glossaire** avec notions techniques de l'islam et la manière dont elles sont développées par les réformateurs. Voilà pourquoi il porte, chose inhabituelle, un sous-titre: *Le vocabulaire de la réforme*. La **Bibliographie** (essentiellement en français et anglais) qui reprend les titres «annoncés» dans le corpus du dictionnaire, plus des ouvrages qui traitent de manière transversale le thème de la réforme. Et enfin la **Table alphabétique** d'entrées classées par période chronologique permet de donner une vue d'ensemble des auteurs agissant dans le même courant ou, du moins, à la même époque.

Comme tout dictionnaire il n'est pas conçu pour être *lu une fois*, mais pour être *continuellement consulté*, car le sujet que M. Chebel traite est de plus en plus récurrent et incontournable. Un ouvrage à avoir toujours sous la main et à offrir à tous ceux qui cherchent des précédents:

«Ceux qui, parlant de l'intérieur ou de l'extérieur de l'islam, se plaisent, pour des raisons idéologiques, apologétiques ou polémiques, à opposer un islam *orthodoxe* ou *fondamentaliste* à un islam *réformé* ou *moderne*, et qui affirment que seul l'un des deux est *le vrai islam*, se trompent. Le choix qui se présente à nous n'est pas entre un islam classique et un islam moderne, mais entre diverses voies de modernité en islam» (p. 15).

Recenzja

Fadi Daou, Nayla Tabbara, *L'Hospitalité divine. L'autre dans le dialogue des théologies chrétienne et musulmane*, Colloquium salutis, vol. 1, Études en sciences et théologie des religions, Institut Catholique de la Méditerranée, Marseille 2013, 2^e édition revue, 184 p. ISBN 978-3-643-90454-6

José María Cantal Rivas PB
pbprovmaghreb@yahoo.fr

Signaler, d'abord, la clarté du texte, ses expressions simples et le peu de notes savantes en bas de page! Est-ce le mérite du traducteur (car le livre est apparu en 2011 en arabe)? Est-ce le talent des auteurs libanais: Fadi Daou, prêtre, professeur, coordinateur des relations interreligieuses au Patriarcat Maronite et Nayla Tabbara, professeur de sciences religieuses et islamiques? Tous les deux sont engagés au sein de l'association Adyan¹.

La préface de cette édition est de Jean Marc Aveline. Le livre donne la parole, successivement, aux points de vue chrétien et musulman pour développer une réflexion fidèle à la tradition de chacun mais osant explorer des nouvelles pistes. Une double postface est également chrétienne et musulmane. Le titre est à comprendre non pas dans le seul accueil que les Hommes font de Dieu dans leur vie, mais aussi dans l'accueil que Dieu fait à tout Homme. Oui, oui, à tout Homme!

«Ainsi, j'ai voulu montrer les conséquences d'un regard sur l'autre éclairé par la foi en Dieu, par son amour infiniment miséricordieux et sa sagesse inépuisable, ainsi que sa proximité de l'homme par son don de soi pour tous. Le chemin ainsi tracé est celui qui va de la reconnaissance de l'autre à la reconnaissance de Dieu en l'autre et aboutissant, au-delà de la reconnaissance, à la solidarité spirituelle» (p. 156).

¹ *Adyan* fondation libanaise, depuis 2006, pour les études interreligieuses et de la solidarité spirituelle, www.adyanvillage.net

«L'expérience spirituelle d'un adepte d'une religion donnée ne se fait pas en dehors de cette religion mais dans son cœur. Cela signifie que lorsque l'on reconnaît l'expérience spirituelle d'une personne d'une autre religion, l'on reconnaît en même temps ne serait-ce qu'une part de sa théologie» (p. 173).

Cet ouvrage permet aux lecteurs de découvrir un exemple de réflexion théologique (chrétienne ou musulmane) qui intègre la «lancinante question de l'autre» dans la quête de la compréhension du plan de Dieu. Il me suffira de citer la théorie de «la plénitude dans le Christ» qui ouvre des pistes de réponses nouvelles à la question de l'arrivée postérieure de Mohamed, ou la «théorie des deux islams» (au sens large et au sens restreint) qui élargit à l'universalité nombre de passages coraniques jusqu'ici lus au sens réducteur et communautariste. Le chap. 4: *L'islam et les autres religions* – est non seulement le plus long mais celui qui met à notre portée (grâce une fois de plus au traducteur!) une réflexion musulmane qui intègre aussi bien la critique littéraire, la sociologie, les circonstances de la révélation (*asbab al-nuzul*) et l'approche spirituelle. Le chap. 5: *L'Église et les autres religions: vers la solidarité spirituelle* – est un texte d'une forte dose d'engagement personnel et spirituel de la part de l'auteur.

«Je réprouve le relativisme, mais je me méfie aussi d'une théologie euro-centriste qui interprète les vérités chrétiennes à la lumière d'un logos exclusivement gréco-latin, incapable d'appréhender fidèlement la totalité des expériences spirituelles et religieuses de l'humanité. En effet, j'estime que les douleurs de l'enfantement qu'on entend actuellement venir du côté de la théologie des religions, de la théologie de l'inculturation ou de la théologie politique, révèlent un changement paradigmatique en gestation, en théologie fondamentale, qui nous introduirait dans une conception plus large du logos, davantage symbolique et narrative. La théologie chrétienne orientale peut puiser dans son patrimoine patristique et antiochien pour aider à l'enfantement» (p. 145).

Les mentions des moines de Tibhirine, de l'émir Abdel Qader, du Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (GRIC) de Tunis rendent cet ouvrage «oriental» plus proche de nos rives méditerranéennes, d'autant plus que l'édition en français est publiée par Institut Catholique de la Méditerranée! Sans que le mot soit mentionné, c'est une vraie amitié qui semble exister entre les auteurs, doublée d'une forte

dose d'humilité, de modestie, de confiance dans le travail de Dieu en chaque être humain car, finalement, Dieu reste inconnaissable dans sa totalité, dans sa souveraineté, dans son plan de salut. Accueillir ce fait théologique implique accepter la présence divine dans les membres des autres traditions religieuses. Présence vraie, active et sanctifiante. Puisque aimés de Dieu, tout Homme devient aimable pour les autres. Il faut donc en prendre soin.

«Or à l'instar de l'accueil d'Abraham des messagers divins, l'hospitalité demandée comporte et sacrifice et annonce de fécondité. Cet acte double requiert en effet le sacrifice du confort d'un cloisonnement dans son propre groupe avec ses propres repères sans avoir à les mettre vis-à-vis d'autres groupes et d'autres repères. Néanmoins, ce sacrifice porte en lui la promesse de la naissance d'un nouveau soi, capable de comprendre dans sa *spaciosité* interne et sa compassion tous les êtres. Ce qui fait que, de cette transformation ontologique, découle une modification dans l'engagement et dans l'action. Cette dernière ne se limite plus à la croissance et la protection du propre groupe d'appartenance mais se tourne vers les autres. Si à la suite de son hospitalité envers les messagers, Abraham prend la défense du peuple de Loth, les chantres de l'hospitalité divine sont appelés, et ce de l'intérieur d'eux-mêmes, à braver tous les obstacles et les peurs en s'engageant pour, envers et avec les autres» (p. 181).

Recenzja

Michał Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn-Białystok 2013, 318 s. ISBN 978-83-64358-21-0

Marek M. Dziekan

mmdziekan@interia.pl

Uniwersytet Łódzki

Tatarzy polscy, zwani także Tatarami litewskimi i Tatarami polsko-litewskimi, stanowią w ostatnich latach częsty temat badań zarówno o charakterze kulturoznawczym, jak i religioznawczym, literackim i socjologicznym. Wynika to z jednej strony z zainteresowania islamem jako takim, na co wpływa sytuacja polityczna w świecie, z drugiej zaś – z zainteresowania mniejszościami religijnymi i etnicznymi i ich funkcjonowaniem w społeczeństwie polskim. Polska należy do krajów stosunkowo jednolitych etnicznie i religijnie, dlatego tym ważniejsze jest opisanie tych nielicznych mniejszości, które wśród nas żyją.

Oto mamy przed sobą kolejną pracę poświęconą Tatarom w Polsce. Zapytać można, czy po ukazaniu się jak dotąd kilku, czasem bardzo obszernych opracowań na ich temat (zwłaszcza wydanej w 1999 roku książki K. Warmińskiej z tożsamością tatarską w tytule) są jeszcze jakieś niepodjęte w ramach tej problematyki zagadnienia? Lektura książki M. Łyszczarza pozwala na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie twierdząco. Wynika to w pierwszym rzędzie z uściślenia tematu – jest nim tożsamość i związane z nią problemy badane w środowisku młodego pokolenia Tatarów. Tego pokolenia, które w ogromnym stopniu wydane jest „na pastwę” nowoczesności i pseudonowoczesności, która często oznacza daleko posuniętą uniformizację.

M. Łyszczarz przeprowadził szeroko zakrojone badania nad młodym pokoleniem wspólnoty tatarskiej w Polsce. Fragmentaryczne wyniki prezentowane były już przez niego w kilkunastu artyku-

łach i wystąpieniach konferencyjnych w różnych ośrodkach krajowych. Efekty ostateczne tych badań, zawarte w recenzowanej pracy, okazały się niezwykle interesujące i dają asumpt do porównań z wynikami podobnych badań przeprowadzanych wśród polskiej młodzieży, którą umownie można nazwać „katolicką”. Tego rodzaju porównania niewątpliwie umożliwią uzyskanie szerszego obrazu młodego pokolenia Polaków. Sama zaś praca Łyszczarza pozwala na przeanalizowanie systemu wartości tatarskiej młodzieży, a przede wszystkim zmian, jakim on uległ, zmian które w omawianej książce zostały dobitnie zasygnalizowane w podziale młodego pokolenia na trzy kategorie: „uczniowie”, „buńczuk” i „halaka”. Podział ten został bardzo dobrze uzasadniony i udokumentowany, i będzie mógł, przynajmniej przez jakiś czas, służyć jako modelowy.

Monografia obejmuje bardzo szerokie spektrum zagadnień, których nie ma powodu w tym miejscu wymieniać. Dość powiedzieć, że trudno byłoby wskazać na znaczące luki w tym obrazie, uwzględniającym zarówno aspekt historyczny kształtowania się wspólnoty polskich Tatarów, jak i aspekt religijny (na tle porównawczym – różnice między islamem „ortodoksyjnym” a „tatarskim”). Na czoło wysuwa się oczywiście aspekt społeczno-kulturowy, od strony metodologicznej opracowany w sposób niebudzący zastrzeżeń.

Wywód został przeprowadzony logicznie i konsekwentnie. Najpierw omówione zostały zagadnienia teoretyczne związane z etnicznym i religijnym aspektem tożsamości. Rozdział ten napisany został w taki sposób, by nadmiernie nie obciążać książki teoriami – jest mowa dokładnie o tym, do czego autor odnosi się w dalszych częściach pracy. W kolejnych rozdziałach rozwijane są konkretne zagadnienia istotne dla tematu książki. I tutaj należy wskazać na dyscyplinę wywodu.

Książka Michała Łyszczarza *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej* wnosi bardzo wiele do naszej wiedzy o Tatarach, o przemianach i cechach ich tożsamości. Szczególnie ważne jest to w czasach, kiedy dyskurs tożsamościowy często przeciwstawia się globalizacji, niwelującej naturalne różnice wewnątrz ludzkich społeczności.

Sprawozdanie

Jubileuszowy XV Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce

Aldona Maria Piwko

aldibeer@poczta.onet.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Centralne obchody jubileuszowego XV Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce odbyły się w Auli Jana Pawła II Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ze względu na rocznicę zmieniona została dotychczasowa formuła Dnia Islamu. Organizatorzy, a zatem ks. bp Romuald Kamiński przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów oraz Instytut Dialogu Kultury i Religii Wydziału Teologicznego UKSW, zwrócili szczególną uwagę na dialog oraz wzajemne poznawanie obu religii. Obchody jubileuszu, tej szczególnej inicjatywy w polskim Kościele katolickim, składały się z trzech części: sesji naukowej, uroczystej sesji piętnastolecia oraz modlitwy.

Uroczystość otworzył ks. bp Romuald Kamiński, witając przybyłych gości, wśród których byli przedstawiciele ambasad państw muzułmańskich posiadających swoje przedstawicielstwa w Polsce, członków gmin muzułmańskich oraz chrześcijan biorących udział w świecie dialogu. W swoim wystąpieniu ksiądz biskup podkreślił znaczenie corocznych spotkań z islamem organizowanych przez Kościół katolicki, bowiem inicjatywa polskiego środowiska jest obecnie dostrzegana także poza granicami kraju. Ostatnie wydarzenia w Europie i na świecie nie sprzyjały pogłębianiu wzajemnych relacji, wręcz przeciwnie, stały się powodem do rozniecania agresji i złości w imię religii. Dlatego tak ważne jest nieustanne podejmowanie działania na rzecz wzajemnego budowania i pogłębiania prawdziwego braterstwa między chrześcijanami a muzułmanami. Biskup mówił:

„Każde spotkanie, jakie dziś przeżywamy, ma nam dopomóc w odnalezieniu prawdziwych wartości i zrozumieć pierwszeń-

stwo spraw duchowych nad materialnymi, w tym także wartości prawdziwego braterstwa wobec drugiego człowieka. Świat się bardzo w tym pogubił. Jesteśmy świadkami wojen, aktów terroru, ucisku, przemocy i profanacji świętości. Wszystko to staje się smutną drogą niejednego narodu i człowieka”.

Następnie w imieniu Wydziału Teologicznego słowo wprowadzające do licznie zgromadzonych uczestników skierował dziekan ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik, przypominając interesującą i wieloletnią historię spotkań dialogicznych katolików i muzułmanów.

Długa, bo ponad sześćsetletnia tradycja wspólnego zamieszkiwania ziem Rzeczypospolitej przez chrześcijan i muzułmanów jest dziedzictwem szczególnie pielęgnowanym przez wyznawców obu religii monoteistycznych. Wzajemne współistnienie wielu religii – należy bowiem pamiętać także o znacznej liczbie wyznawców judaizmu mieszkających w Polsce – wykształciło postawy otwartości na odmienne wartości, obyczaje oraz kultury. Polska jako pierwsza w Europie zorganizowała w 1958 roku tydzień zbliżenia kulturalnego ze światem islamu. Był to element Projektu Wschód-Zachód, zaproponowany przez Konferencję Generalną UNESCO w New Delhi w 1956 roku. Wówczas Grupa Robocza tegoż Projektu uznała, że Polska jest krajem posiadającym w swej historii „intensywne obcowanie z muzułmańskim Orientem”¹.

W latach osiemdziesiątych XX wieku podejmowane były pierwsze próby wprowadzenia dialogu katolicko-muzułmańskiego. Wówczas w nabożeństwach ekumenicznych brali udział przedstawiciele polskiego islamu: imam Warszawy Mahmud Taha Żuk² oraz imam muzułmańskich dyplomatów akredytowanych w Warszawie Nazim Barber³.

Ukoronowaniem działań dialogicznych było niewątpliwie ustanowienie Dnia Islamu i wprowadzenie go do kalendarza liturgicznego Kościoła katolickiego. Decyzją Konferencji Episkopatu Polski obchodzony jest od 2001 roku, zawsze 26 stycznia na zakończenie Tygo-

¹ Por. M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym: muzułmanie w otoczeniu chrześcijan w Polsce*, [w:] A. Zaborski (red.), *Islam i chrześcijaństwo: materiały sympozjum w Krakowie 12-14.04.1994*, Kraków 1995, s. 141-142.

² Imam Mahmud Taha Żuk był wieloletnim przewodniczącym szyickiego ugrupowania religijnego, działającego w Polsce, o nazwie Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej.

³ Por. E. Śliwka, *Islam – dzieje, doktryna, obrzędowość, dialog z chrześcijaństwem*, [w:] tenże (red.), *Dzień muzułmański. Pieniężnińskie Spotkania z Religiami*, Pieniężno 1985, s. 13.

dnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. W liście pasterskim *Dialog – zadanie na nowy wiek* biskupi napisali:

„Chcemy – poprzez wprowadzenie corocznego Dnia Modlitw Poświęconego Islamowi, obchodzonego 26 stycznia, zapewnić z naszej strony duchowe wsparcie dla dojrzewania wewnątrz islamu tych tendencji, które są zgodne z wolą Bożą oraz kształtować wśród nas zrozumienie i szacunek dla tych naszych młodszych braci, którzy szczerze szukają i chcą (...) być posłusznymi Bogu”⁴.

Organizatorem obchodów tego Dnia jest Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi będący częścią Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego Konferencji Episkopatu Polski. Pomocą służą również członkowie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów.

Komitet podejmuje zagadnienia o charakterze dialogicznym oraz opracowuje i przygotowuje nowe inicjatywy, dążące do owocnego porozumienia między różnymi religiami niechrześcijańskimi, wśród których znajduje się także islam. Organizatorem Komitetu do Spraw Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi był z upoważnienia abp. Stanisława Gądeckiego prof. Eugeniusz Sakowicz⁵.

Pierwszym przewodniczącym Komitetu został bp Tadeusz Pikuś. Będąc propagatorem dialogu międzyreligijnego, nieustannie przypomina:

„Trzeba jednak pamiętać, że dialog nie może zastępować misji głoszenia Chrystusa, ale powinien jej towarzyszyć. Celem każdej religii jest zbawienie wiernych, dlatego ważne jest głoszenie Słowa Bożego, ale z uwzględnieniem wolności sumienia innych”⁶.

Od 2007 roku przewodniczącym Komitetu jest bp Romuald Kamiński. Współorganizatorem centralnych obchodów Dnia Islamu jest także Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów. Zasiadają w niej katolicy i muzułmanie, którzy pragną ukazywać elementy wspólne obu wielkich religii monoteistycznych. Rada posiada dwóch współprzewodniczących, reprezentujących obie religie.

⁴ *Dialog – zadanie na nowy wiek*. List Episkopatu Polski, Częstochowa 28 listopada 2003, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 4, 2004, s. 107.

⁵ Por. *Akta Konferencji Episkopatu Polski 2003*, nr 8, Warszawa 2003, s. 81.

⁶ Wypowiedź ks. bp. T. Pikusa podczas dyskusji nad książką A. Rollina, *Islam, chrześcijaństwo i Zachód*, Kraków 2004, na Targach Wydawców Katolickich 16.04.2004 w Warszawie. Por. *Nie bójmy się dialogu z muzułmanami*, www.arabia.pl/content/view/273235/133/ [dostęp: 12.03.2007].

Sesję naukową moderował o. dr hab. Ireneusz Ledwoń OFM, prof. KUL. W tej części zostały wygłoszone trzy referaty, podejmujące aktualne tematy dotyczące islamu zarówno w Polsce, jak i na świecie. Pierwszy zabrał głos dr Artur Konopacki z Uniwersytetu w Białymstoku. Jego wystąpienie zatytułowane było: *Muzułmanie w Polsce – ostatnie wydarzenia. Status prawny a zdarzenia ksenofobiczne*. Prelegent omówił główne problemy, z którymi boryka się polska społeczność islamu. Jednym z najważniejszych jest brak aktualizacji ustawy regulującej relacje między muzułmanami a Rzeczpospolitą. Inne problemy trapiące w ostatnim czasie polskich muzułmanów to akty wandalizmu: wybiście szyb oraz podpalenie drzwi w meczecie Gdańsku, a także zniszczenie elewacji zabytkowego meczetu w Kruszynianach. Poruszono także kwestię innych zachowań ksenofobicznych, do których należy „akcja boczek”, polegająca na wysyłaniu wieprzowiny do meczetów i domów modlitwy w Polsce, aby zanieczyszczać te miejsca, a w konsekwencji doprowadzić do zaniechania kultu muzułmańskiego. Zachowania te wyraźnie pokazują jak nikły jest stan wiedzy o islamie w polskim społeczeństwie.

Drugim prelegentem był Bogusław Zagórski z Collegium Civitas, który mówił na temat: *Kalifat – ISIS – państwo muzułmańskie?* W swoim wystąpieniu autor nakreślił historię państwowości muzułmańskiej oraz relacje społeczności islamu wobec innowierców. Bogusław Zagórski wskazał na koraniczne podstawy owych relacji, wskazując także na łamanie przez zwierzchników ISIS szariat. Zgodnie z Koranem mniejszości religijne winny być otoczone ochroną. Ponadto prelegent zwrócił uwagę na problem niewolnictwa, a także zmuszania do przyjmowania religii. Takie akty nie mogą być określane mianem muzułmańskich, stoją bowiem w sprzeczności z nauczaniem religijnym. W konkluzji Bogusław Zagórski podkreślił, że ISIS nie jest państwem muzułmańskim, gdyż jego działalność stoi w sprzeczności z nauczaniem Bożym. Zatem jest to organizacja terrorystyczna i heretycka, podważająca zasady etyczno-moralne islamu.

Jako ostatnia w części naukowej głos zabrała dr hab. Agata Nalborczyk z Uniwersytetu Warszawskiego; podjęła ona temat: *Muzułmańskie reakcje na tzw. Islamskie Państwo*. W swoim wystąpieniu uzupełniła wypowiedź poprzednika. Podstawowy problem w relacjach z islamem polega na braku jednego autorytetu religijnego, odpowiedzialnego za wspólną i obowiązującą całą ummę interpretację Koranu, we wszystkich jego aspektach: religijnych, prawnych, cywilnych, społecznych i międzynarodowych. Autorka zwróciła szczególną uwagę na reakcje świata muzułmańskiego oraz jego przywódców na działania ISIS.

Niewątpliwie wydarzeniem bezprecedensowym było wystosowanie listu do Abu Bajra al.-Baghdadięgo pod którym podpisało się 126 czołowych myślicieli świata muzułmańskiego. List zawiera 17 stron, na których dokładnie omawiane są błędy w postępowaniu samozwańczego kalifa. W konkluzji sygnatariusze listu stwierdzają, że nie ma on prawa posługiwać się tytułem kalifa. Upominają al-Baghdadięgo: „Źle zinterpretowałeś islam jako religię przemocy, brutalności, morderstw i tortur. To ogromny błąd i obraza islamu oraz muzułmanów na całym świecie”. Agata Nalborczyk omówiła także karykatury wysmiewające działalność ISIS, publikowane w różnych mediach, także muzułmańskich.

Po krótkiej dyskusji, uczestnicy udali się na przerwę oraz obiad, po którym rozpoczęła się jubileuszowa sesja piętnastolecia Dnia Islamu w Kościele katolickim. Części tej przewodzili członkowie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów: dr hab. Agata Nalborczyk oraz dr Artur Konopacki. Także w tej części omówione zostały dokonania ostatnich piętnastu lat w relacjach Kościół – islam w Polsce. Historię spotkań z muzułmanami omówił w referacie zatytułowanym *15 lat Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce. W służbie nauczania II Soboru Watykańskiego* ks. dr Adam Wąs, reprezentujący KUL. Jako drugi zabrał głos Jego Ekscelencja Mufti Tomasz Mickiewicz, wygłaszając referat zatytułowany *Recepcja Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce wśród muzułmanów*. Mufti zwrócił uwagę na konieczność podejmowania coraz bardziej dynamicznych badań nad dialogiem, także dialogiem teologicznym między obiema religiami. Na zakończenie sesji o swoich osiągnięciach na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego opowiedzieli przedstawiciele muzułmanów ze Śląska oraz dr Mariola Kozubek reprezentująca Uniwersytet Śląski, w referacie *Doświadczenia i rezultaty obchodów Dnia Islamu w Katowicach*.

Obchody jubileuszu zakończone zostały krótką Liturgią Słowa oraz modlitwą. Podobnie jak to miało miejsce w latach ubiegłych odczytane zostały fragmenty Pisma Świętego oraz Koranu, a następnie każda ze wspólnot modliła się zgodnie ze swoimi obrzędami w obecności współwierzających w Jednego Boga. Właśnie taka idea przyświecała twórcom Dnia Islamu w Kościele katolickim – być razem, by się modlić, być świadkami modlitwy wyznawców tego samego Boga.

Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce, prawdopodobnie nie ma odpowiednika na świecie. Chrześcijananie i muzułmanie spotykają się razem oraz modlą bez wzajemnych animozji. Spotkanie to ma przede wszystkim wymiar duchowy, o szczególnym znaczeniu we współczesnym świecie, w którym nieustannie trwają walki zbroj-

ne w krajach muzułmańskich⁷. Modlitwy w intencji pokoju oraz współdziałanie razem z wyznawcami islamu są organizowane w wielu świątyniach katolickich w Polsce: Warszawie, Pieniężnie, Krakowie i Lublinie oraz Olsztynie. Gromadzą wyznawców Boga Jedyneego na modlitwie oraz na gruncie kulturalno-naukowym.

Dzień Islamu ma charakter konferencyjno-modlitewny. W Polsce zazwyczaj nie dostrzega się niechęci wobec wyznawców islamu, głównie z powodu małej liczby wiernych Allaha. Jednak społeczeństwo polskie posiada małą wiedzę na temat doktryny oraz struktury islamu. Dlatego święto islamu w Kościele ma głównie wymiar edukacyjny oraz ekumeniczny. Polska powinna być wzorem, za którym podążać winny inne Kościoły lokalne Europy. Kościół katolicki jest autorytetem potrafiącym łagodzić zadrażnienia w społeczeństwach.

⁷ Por. M. Danielewski, *IV Dzień Islamu w Kościele katolickim*, „Biuletyn Ekumeniczny”, nr 1, 2004, s. 110-112.

Sprawozdanie

Międzynarodowa konferencja z okazji 50. rocznicy *Ad gentes* Rzym, 21-23 kwietnia 2015

Franciszek Jabłoński

franusj@wp.pl

Z inicjatywy Papieskiego Uniwersytetu Urbaniana, Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich (International Association of Catholic Missiologists – IACM) oraz niemieckiej organizacji „Missio” w dniach od 21 do 23 kwietnia 2015 roku odbyła się międzynarodowa konferencja z okazji 50. rocznicy misyjnego dekretu *Ad gentes* II Soboru Watykańskiego.

Przedstawicielem papieża na konferencji był kard. Fernando Filoni, sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Prelegentami byli natomiast kardynałowie i biskupi z Filipin, Indii, Afryki oraz misjologzy, wykładowcy różnych uniwersytetów. W konferencji wzięło udział około 500 osób. Nie zabrakło również delegacji z Polski, którą tworzyli misjologzy: ks. prof. dr hab. Jan Górski, ks. dr Grzegorz Wita, ks. dr Franciszek Jabłoński oraz misjologzy pracujący w Rzymie: ks. dr Tadeusz Wojda SAC, ks. dr Marek Rostkowski OMI i ks. dr Andrzej Miotk SVD.

Organizatorzy konferencji w swoim zaproszeniu, oprócz planu konferencji, zamieścili kilka myśli wprowadzających w tematykę sympozjum. Punktem wyjścia tych rozważań uczynili cytaty zaczerpnięte z przemówienia, które Benedykt XVI wypowiedział 21 października 2014 roku na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana z okazji nadania auli uniwersyteckiej imienia Benedykta VI. Papież nawiązał do misyjnego mandatu Chrystusa:

„Zmartwychwstały Pan zlecił apostołom, a poprzez nich uczniom wszystkich czasów, niesienie swojego słowa aż po krańce ziemi i uczynienie wszystkich ludzi Jego uczniami. Sobór Watykański II, przyjmując w dekreście *Ad gentes* ustaloną

tradycję, głęboko uzasadnił zadanie misyjne i polecił je z odnowioną siłą współczesnemu Kościołowi. Czy jest ono nadal ważne?”.

Kontynuując tę myśl papieża organizatorzy konferencji zaznaczyli, że źródło misyjnego mandatu Jezusa zostało wyartykułowane w dokumentach soborowych. Dlatego wyrazili oni gotowość do wzmocnienia ducha misyjnego, który jest w Kościele i który został wyakcentowany w nauczaniu od okresu Soboru do encykliki *Evangelii gaudium*. Celem konferencji było nie tylko odczytanie na nowo tekstu dekretu *Ad gentes* jako doktryny, ale też reinterpretacja tego dokumentu w kontekście dynamizmu misji oraz transformacji, które miały miejsce we współczesnym świecie. Chodzi tu też o odczytanie przemian zachodzących w świecie w perspektywie Ewangelii. Ważne jest, aby poznać otaczający świat i zanieść mu Ewangelię Chrystusa. Konferencja ta miała na celu refleksję nad aktualną sytuacją pracy misyjnej, a także odnowienie zaangażowania na rzecz misji.

W ciągu trzech dni odkrywano główne obszary rozwoju misjologii i praktyki misyjnej od czasu publikacji *Ad gentes*. Prelegenci zaprezentowali 29 referatów dotyczących szerokiego spektrum zagadnień, takich jak: kontekst historyczny, zmieniające się okoliczności misji w świecie, natura nowych przedsięwzięć misyjnych podejmowanych w głównych rejonach kulturowych świata. Mówili oni o ludzkiej rzeczywistości dzisiejszych misji w Afryce, Azji i Europie. Konferencja dotyczyła także rozwoju teologii misji. Kilku uczestników, wśród nich kardynałowie Antonio Tagle (Manila) i Fernando Filoni, podkreśliło wagę myśli papieża Franciszka. Niektóre zagadnienia poruszane na konferencji wydawały się przyciągać szczególną uwagę. Należały do nich m.in. takie tematy, jak: misje w międzyreligijnym świecie, podejścia do animacji misyjnej, wewnętrzny związek między teologią pastoralną i misjologią, misyjna natura kolegalności episkopalnej oraz teologia międzykulturowa. Zdaniem uczestników konferencji właśnie te kwestie mogą stanowić obszary dalszych badań.

W trakcie sześciu odbytych sesji zaprezentowano poniższe zagadnienia. W pierwszej sesji, noszącej tytuł „II Sobór Watykański – nową wiosną Kościoła i misji”, poruszono następujące tematy: faza przygotowawcza Soboru w perspektywie misyjnej; udział świata misyjnego u początku dekretu *Ad gentes*; świat misyjny soborowego dokumentu *Ad gentes*.

Druga sesja, zatytułowana „II Sobór Watykański i istota misji”, omawiała takie tematy, jak: dekret *Ad gentes* jako odpowiedź na pro-

blemy i pytania skierowane do Kościołów; zwrot w Kościele: nowa perspektywa misyjna w dziele Soboru i w jego dokumentach; tajemnica zbawienia – oblicze Chrystusa w ewangelizacji; moralność oraz misje.

Kolejna sesja – „Przyjęcie *Ad gentes* na terytoriach misyjnych” – traktowała o następujących kwestiach: odnowienie pastoralne i katechetyczne oraz liturgiczne i eklezjologiczne po II Soborze Watykańskim w dziedzinie misji; nowy okres dla zgromadzeń – zakonów misyjnych; nowe struktury, nowa organizacja, prawo misyjne, Kościoły lokalne.

Czwarta sesja, nosząca tytuł „50 lat w tworzeniu misji”, poruszała takie tematy, jak: misyjni papieże od Pawła VI do Benedykta XVI – ewolucja magisterium a mandat *missio ad gentes*; zmiana świata, nowa scena geopolityczna, nowe perspektywy socjalne a misje; inkulturacja i nowa teologia misji; ekumenizm oraz dialog międzyreligijny na terytoriach misyjnych; kierunek teologiczny i potrzeba ewangelizacji; relacja misji do nowych wizji teologicznych; *Ad gentes* a wymiana międzykulturowa.

W piątej z kolei sesji pt. „Protagoniści drogi misyjnej” podjęto następujące tematy: Kościół lokalny od *Ad gentes* do *Inter gentes*: Lud Boży, diecezja, wspólnota parafialna, wspólnota chrześcijańska, biedni; biskupi i kapłani – perspektywa misyjna w formacji i życiu pastoralnym; życie konsekrowane dla misji; świeccy: rodzina, kobiety, młodzie; niechrześcijanie – troska i dynamizm misji; świat globalny i jego nowe oblicze: pluralizm religijny, relacja między ludźmi – od inkulturacji do interkultury.

Ostatnia sesja („Aktualna panorama misyjna dla nowej misji *ad gentes*”) traktowała o następujących kwestiach: Papieskie Dzieła Misyjne – perspektywa na przyszłość; świat globalny i jego nowe oblicze: urbanizacja, migracja oraz postmodernizm; misje w *Evangelii gaudium*. Po każdej sesji następowała krótka dyskusja.

Na omawianej konferencji referaty wygłosili: Fidel Gonzalez Fernandez, Sandra Mazzolini, Gianni Colzani, Cataldo Zuccaro, Luciano Meddi, Angelo Muroi, Jean Yawovi Attila, Gaetano Sabetta, Adrian Ndreca, Gloria Kenyufoon Wirba (Rzym, Urbaniana), Steven Bevans (USA), Roger Schroeder (USA), Fabrizio Bosin (Włochy), Baawobr Richard Kuuia (Ghana), Savio Hon Tai Fai (Watykan-Tajwan), Mario Luigi Grignani (Włochy), Leonard Santedi Kinkupu (Kongo), Francis Vincent Anthony (Rzym), Selvester Pongnumutha (Indie), Luis Antonio Tagle (Filipiny), Bernardeth Caero (Boliwia), Giovanni Frizzi (Mozambik), Markus Luber (Niemcy), Jan Dumon (Belgia), Andrew G. Reception (Filipiny), Fernando Filoni (Watykan), Alberto Trevisiol (Watykan), John F. Gorski (USA), Jose Mario Francisco (Filipiny).

Niewątpliwie ta naukowa, misjologiczna i międzynarodowa konferencja otworzyła nowy rozdział w relacjach między wspomnianymi trzema podmiotami organizacyjnymi. Budzi też nadzieję na dobrą współpracę między nimi. Wszak „misyjna podróż” wciąż trwa.

Po konferencji odbyło się spotkanie władz IACM. Zaplanowano je tak, by zbiegło się w czasie z Międzynarodową Konferencją na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana. Głównym jego celem było ustalenie miejsca i tematu spotkania misjologów zrzeszonych w IACM w 2017 roku oraz zajęcie się statutowymi zadaniami Stowarzyszenia. Temat, jaki ustalono na wspomniane spotkanie, brzmi: „Świadectwo chrześcijańskie w wieloreligijnym świecie”. Nacisk zostanie położony na rolę, jaką odgrywa świadectwo chrześcijańskie w różnych regionach kulturowych, zwłaszcza w Azji. Istotą podjętej problematyki są też współczesne wyzwania misyjne: praktyczne, antropologiczne, duchowe oraz teologiczne. Na miejsce spotkania wyznaczono Bangkok, a przypadnie ono na trzeci tydzień lipca (w zależności od dostępności miejsc).

Zapowiedziano też, że opublikowane zostaną dokumenty dotyczące działalności IACM, które będą następnie rozsyłane do członków stowarzyszenia drogą mailową oraz publikowane na stronie internetowej (www.iacmcatholic.com). Ponadto członkowie IACM są zaproszeni do informowania o wydarzeniach związanych ze stowarzyszeniem oraz o pracach misjologicznych w instytutach w poszczególnych regionach.

Pierwsza międzynarodowa konferencja IACM oraz zebranie plenarne misjologów katolickich miało miejsce w Rzymie w 2000 roku, następne odbyło się w Boliwii (Cochabamba) w 2004 roku, kolejne w Polsce (Pieniężno) w 2007 roku. W 2010 roku konferencja miała miejsce na Filipinach (Manilia), a w 2013 roku odbyła się w Kenii (Nairobi). W czasie tego ostatniego spotkania miało miejsce walne zebranie i wybory nowego zarządu stowarzyszenia oraz przedstawicieli poszczególnych kontynentów. Do Nairobi przybyło z całego świata ponad 40 misjologów, w tym 4 Polaków: ks. Wojciech Kluj OMI (Warszawa), ks. Grzegorz Wita (Katowice), ks. Franciszek Jabłoński (Gniezno) i ks. Zdzisław Kruczek (Papua Nowa Gwinea).



ZASADY PRENUMERATY

Cena jednego egzemplarza - 20 zł.

Cena rocznej prenumeraty - 40 zł.

Zamówienia można składać na adres:

Redakcja „Nurtu SVD”

Kolonia 19

14-520 Pieniężno

tel. 55 242 91 00

e-mail: redakcja@nurtsvd.pl

Wpłat w PLN można dokonywać na konto:

Bank PEKAO S.A. II Oddział w Grudziądzu

63 1240 1949 1111 0000 1355 7634

z dopiskiem „NURT SVD”

Wpłat w EURO można dokonywać na konto:

Bank PEKAO S.A. II Oddział w Grudziądzu

BIC CODE PKOPPLPW 42 1240 1949 1978 0000 1355 7924

z dopiskiem „NURT SVD”